

٢٤

مَشَاغِلُ المسيحيّين العرب في فَترةِ مَا بَينَ الحَرْبَين

خالد الحمروني

توزيع
المكتبة البولسيّة
جونيه

الناشر
مركز التراث العربي المسيحي
للبحث والتوثيق والنشر

بيروت
٢٠١٠

مَشَاغِلُ المَسِيْحِيِّين العَرَبْ
فِي فَتْرةِ مَا بَيْنَ الحَرْبَين

طبعة أولى

٢٠١٠

ISSN 1682-6450
ISBN 9953-471-64-9

توزيعُ المكتَبة البُولسِيَّة

جونيه – شارع القدّيس بولس – ص.ب: ١٢٥
هاتف: ٩١١٥٦١ – ٠٩/٩٣٣٠٥٢ – فاكس: ٠٩/٦٤٣٨٨٦
بيروت – شارع لبنان – هاتف: ٠١/٤٤٨٨٠٦ – تلفاكس: ٠١/٤٤٤٩٧٣
زحلة – شارع سيّدة النجاة – مقابل مطرانيّة الروم الملكيّين الكاثوليك – تلفاكس: ٠٨/٨١٢٨٠٧

التراث العربي المسيحي

٢٤

مجموعة نصوص وأبحاث
حول إنتاج الفكر العربي المسيحي القديم
بإدارة الأب سمير خليل اليسوعي

مشاغل المسيحيين العرب في فترة ما بين الحربين

خالد الحمروني

الناشر
مركز التراث العربي المسيحي
للبحث والتوثيق والنشر

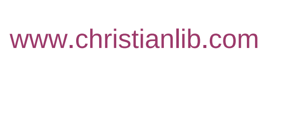
توزيع
المكتبة البولسية
جونيه

بيروت
٢٠١٠

صدر من هذه السلسلة:

١. **مصباح العقل**، لساويروس بن المقفّع، تحقيق **الأب سمير خليل اليسوعيّ**، ١٩٧٨ (١١٦ ص).
٢. **مقالة في التوحيد**، ليحيى بن عديّ، تحقيق **الأب سمير خليل اليسوعيّ**، ١٩٨٠ (٤٢+٣٠٨ ص).
٣. **ميمر في وجود الخالق والدين القويم**، لثاوذورس أبي قُرَّة، تحقيق **الأب أغناطيوس ديك**، ١٩٠٢ (٥٦+٢٩٨ ص).
٤. **مقالة في التثليث والتجسّد وصحّة المسيحيّة**، لبولس البوشيّ، تحقيق **الأب سمير خليل اليسوعيّ**، ١٩٨٣ (٤٦+٢٧٨ ص).
٥. (مكرّر) **علماء النصرانيّة في الإسلام**، للأب لويس شيخو، تحقيق **الأب كميل حُشَيمه اليسوعيّ**، ٢٠٠٩ طبعة ثانية أُضيف إليها (٢٠+٣٢٨ ص).
٦. **حواشي ابن المحرومة على كتاب «تنقيح الأبحاث للملل الثلاث»** لابن كمّونة، تحقيق **المطران حبيب باشا**، ١٩٨٤ (١١٤+٢٨٤ ص).
٧. سليمان الغزّيّ، **مقدّمة عامّة لمؤلّفاته الشعريّة والنثريّة**، **للمطران ناوفيطوس إدلبيّ**، ١٩٨٤ (٣٧+٢٧٦ ص).
٨. سليمان الغزّيّ، **الديوان الشعريّ**، **للمطران ناوفيطوس إدلبيّ**، ١٩٨٥ (٩+٤٥٩ ص).
٩. سليمان الغزّيّ، **المقالات اللاهوتيّة النثريّة**، **للمطران ناوفيطوس إدلبيّ**، (٧+٣٦٣ص).
١٠. **ميمر في إكرام الأيقونات**، لثاوذورس أبي قُرَّة، تحقيق **الأب أغناطيوس ديك**، ١٩٨٦ (٢٨+٢٧٢ ص).
١١. **وزراء النصرانيّة وكتّابها في الإسلام**، للأب لويس شيخو، تحقيق **الأب كميل حُشَيمه اليسوعيّ** (٣١+٢٧٩ ص).
١٢/١٣. **مجموع قوانين غبريال بن تُرَيْك**، للأب أنطونيوس مينا، ١٩٩٣ (١٤+٥٠٠ ص) + المقدّمة الفرنسيّة.
١٤/١٥/١٦. **أحوال نصارى العراق أيّام بني أُميّة**، سهيل قاشا، (قيد الطبع).
١٧/١٨. **كتاب أصول الدّين**، إيليّا الثّاني، تقديم وتحقيق **الأب جان–ماريّا جانتسا**، **السالسيّ**، ٢٠٠٥ (٣١ + ٥٧١ ص).
١٩/٢٠. **أناجيل عبديشوع الصوباويّ**، تحقيق وشرح وتعليق **الخوري سامي الخوري**، ٢٠٠٦ (١٢٢ + ٦٢٥ ص).
٢١/٢٢. **نظرات المسيحيّين اللبنانيّين للعلاقات الإسلاميّة المسيحيّة ١٩٩٠–٢٠٠٠**، عدنان المقراني، ٢٠٠٩ (٧٧٠ ص).
٢٣. عدنان المقراني، **سيرة فكريّة: مقابلة مع الأب سمير خليل اليسوعيّ**، ٢٠١٠ (١٤٤ ص).

أُنجزَ هذا البحثُ بإشراف الأستاذ عبد المجيد الشرفي وناقشته بكليّة الآداب بمنّوبة لجنةٌ علميّةٌ مؤلّفةٌ من الأستاذ محمد قوبعة (رئيسًا) والأستاذ حسن القرواشي (مقرّرًا) وذلك يوم ٢٤ حزيران ٢٠٠٤ وأُسندت إلى صاحبهِ شهادة الدراسات المعمّقةِ في اللّغةِ والآدابِ العربيّةِ بدرجة حسن جدًّا.


www.christianlib.com

الإهداء

إلى والديّ ما بذلا

إلى أستاذي عبد المجيد الشرفي

هَلْ اتخَذتَ الغَابَ مِثلِي | مَنـزِلاً دُونَ القُـصُور
فَتتبَّعتَ السوَاقِي | وتَسلَّقتَ الصّخُور
هَلْ تَحمَّمتَ بِعِطر | وتَنشَّفتَ بِنُور
وَشَرِبْتَ الفَجْرَ خمرًا | فِي كُؤُوسٍ من أثِير

(جبران خليل جبران)

«لسنا كُلّنا مُسلمينَ ولكنّنا إسلاميّونَ، بمعنَى أنّ هُناكَ حضارةٌ واضِحَةٌ جدًّا هي الحضارَةُ العربيّةُ الإسلاميّةُ ونحنُ كُلّنا ننتمِي إليهَا.»

(الأب جورج خضر)

الرموز المعتمدة

١ – العربيّة

ب	باب
ت	تُوفي
ج	جزء أو أجزاء
خ	مخطوط
د.ت	دونَ تاريخٍ
د.ن	دون ذكرٍ لدار النشر
ص	صفحة
ط	طبعة أو مطبوع
ع	عدد
م	ميلادي
مج	مجلد
(...)	حذف عبارات أو جمل

٢ – الأعجميّة

EI = Encyclopédie de l'Islam
P = Page
V = Volume
T = Tome
Coll = Collection



تقديــم

قد يستغرب بعضهم أن يهتمّ باحث تونسيٌّ شابٌ بالمسيحيّين، وهو يعيشُ في بلدٍ اندثرت فيه المسيحيّة المحلّية منذ قرونٍ، بعد أن أشعّت على كاملِ العالمِ القديم وأنجبت لاهوتيّين وعلماء وكتّابا من الطرازِ الرّفيع. إلا أنّ الاهتمام كان هنا بالمسيحيّين العرب المعاصرينَ، أي بمجموعةٍ بشريّةٍ تشترك مع أبناءِ العروبةِ في اللّغةِ أوّلا وفي الثقافةِ ثانيا، وفي المصيرِ المشتركِ بصفةٍ خاصّةٍ، وإن اختلَفَتْ مع الأغلبيّةِ العدديّةِ في العقيدةِ الدينيّةِ، مثلما تختلف أقليّات أخرى في مظهرٍ من مظاهرِ الانتماءِ الحضاريِّ. وإذا كان يعسرُ على سكّان المغربِ العربيِّ عموما أن يتصوّروا وجود عربٍ وهم مع ذلك غير مسلمين، فإنّ إبراز هذا الوجود هو، من بعضِ نواحيه، فتحٌ للأعْيُنِ على إحدى الحقائقِ المُغَيَّبةِ في الضميرِ الجمعي، وعمل توعويّ ضروريّ يُساعدُ على فهمِ الواقعِ العربيِّ بكلِّ تنويعاتهِ ومشاكلهِ، فضلا عن قيمتهِ المعرفيّةِ البحت بطبيعة الحال.

يعرفُ المتعلّمونَ لا محالة عددا من الأعلامِ العرب الّذين تدلّ أسماؤهم أو ألقابهم على هويّتهم الدينيّة، من أمثال جرجي زيدان وبطرس البستاني وبشارة الخوري وميخائيل نعيمة. ويُشار في العادةِ عند الحديثِ عن النهضةِ العربيّة في القرن التاسع عشر إلى الدور الهامِّ الّذي كان لروادها من المسيحيين في مجالاتِ الفكرِ والمسرحِ والصحافةِ وغيرها. ولكنّ إسهامات المسيحيين العرب منذُ تلك الفترة، وفي سائرِ الميادينِ الأدبيّةِ والفنيّةِ والعلميّةِ، تبقى في الأغلبِ غير معرُوفةٍ على نطاقٍ واسعٍ. وطبيعيٌّ أنّ من شأن هذا النّقصِ – أو قل بالأحرى التّقصيرِ – أن ينعكس انعكاسًا سلبيًّا على مستوى الوعي العربيِّ، ممّا يحتّم تداركهُ بشتّى السّبلِ.

وقد كانت فترة ما بين الحربين فترة ثريّة حُبلى بتحوّلاتٍ عميقةٍ على أكثر من

صعيدٍ. ففيها برزت ملامحُ الشرقِ العربيِّ المُقسّمِ والمفكّكةِ أوصاله تنفيذًا لسياسات بريطانيا وفرنسا منذ اتّفاقية سايكس بيكو سنة ١٩١٦، ووعد بلفور سنة ١٩١٧، وفيها بدأ يتبلورُ الوعي القوميّ العربيّ على إثرِ سقوطِ الخلافةِ العثمانيّةِ، وفيها نشأت عديدُ الأحزابِ الوطنيّةِ والتنظيماتِ الحزبيّةِ والحركاتِ الفكريّةِ والتيّاراتِ الشعبيّةِ، كما شهدت هذه الفترة بروزَ أعمال ومواقف لم ينقطع تأثيرها والجدل حولها منذ ذلك الوقت، على غرارِ «الإسلام وأصول الحكم» لعلي عبد الرازق، و«امرأتنا في الشريعةِ والمجتمع» للطاهر الحداد، و«مستقبل الثقافة في مصر» لطه حسين.

وعلى هذا الأساسِ فإنّ إقبال خالد الحمروني على دراسةِ مشاغل المسيحيين العرب في بلاد الشام (لبنانِ وسورية وفلسطين والأردن) ومصر والعراق كما تتجلّى من خلال مؤلّفاتهم، وبالأخصّ كتبهم المنشورة في الفترة المعنيّةِ، له بالتأكيدِ لا ما يُبرّره فحسب بل ما يجعلُ منه عملاً ضروريًّا يسهمُ في تكوينِ صورةٍ لتلك المرحلةِ قريبة من واقعها الغنيِّ والمتشعّبِ. ولئن استقى الباحثُ مادّتهُ من مصادرَ متاحةٍ كانت منثورة فيها فإنّ تجميعها وتصنيفها حسب نوعيّة المشاغلِ في جداول احتوى عليها الباب الأوّل يُيسّر الرجوع إليها والاستفادة منها. كان هذا التجميعُ والتعريفُ عملاً استغرق الكثيرَ من الجهدِ والوقتِ، ولكنّه لم يكن سوى الأرضيّة الصلبة التي انطلق منها لدراسةِ تلك المشاغلِ، فنظر في الباب الثاني في المشاغل الذاتيّةِ في مجالات الأدب واللغة والعلوم والصحافة والتربية، وكان في كلِّ مشغلٍ يعرضُ الخصائصَ الّتي تميّز بها الإنتاجُ المسيحيّ العربيّ ويوردُ في أثناء تحليله نماذجَ دالّة منه. وكذا فعل في الباب الثالث المخصّصِ للمشاغلِ العامّةِ، فارتأى أنّها تتعلّق أساسًا بالنّظرةِ إلى الغربِ، وبالدّعوةِ إلى التجديدِ، وبفصل الدينِ عن الدولةِ، وبالفكر القوميِّ، وبالمشاغلِ الاجتماعيّةِ. وختم الباب بدرس قضيّةِ الطائفيّة في لبنان. أمّا الباب الرّابع والأخير فكان بابا تأليفيًّا حاول فيه تبيّن الإشكاليات المطروحةِ، وتقييم إسهاماتِ المسيحيين العربِ في الحياةِ الفكريّةِ العربيّةِ. ولا يفوتنا أن ننوّه باختياره في الملحق لمجموعةٍ من النصوصِ الّتي تعكس أسلوبَ العصر واهتماماته.

لم يكن خالد الحمروني طيلة هذا البحث يعدّ نفسه طرفًا في القضايا التي طرحها المسيحيون العرب في فترة ما بين الحربين. إنّه، مثل كلّ أبناءِ جيله، معنيٌ بها بدون شكّ، إلاّ أنّه حلّلها بكثيرٍ من الموضوعيّة العلميّة لتبيّنِ ما فيها من خصُوصيّةٍ حينًا، ومن انحيازٍ طائفيٍّ أو مذهبيٍّ حينًا آخر، وما فيها كذلك من إشكاليات عامّة، بعضها ما زال قائما إلى يومنا هذا رغم تبدّل الأحوالِ السياسيّةِ والاقتصاديّةِ والمجتمعيّةِ. ونعدّ من هذا القبيلِ على وجه الخصوصِ كلّ ما يتعلّق بالتربية والتعليم وبعلمنةِ الأنظمةِ السياسيّةِ في عالمنا العربي.

وهذه في نظرنا مزيّة كبرى لهذا العملِ ترتقي به إلى مصافِ البحوثِ المرجعيّة التي لا غنى عنها لكلّ من يرومُ التأريخ للإنتاج الفكريّ العربيّ عموما في العصر الحديثِ، وفهمِ المشاكلِ التي تؤرِّقُ أصحابهُ والرهانات الكامنة خلفها، ورصد التحولاتِ التي طرأت عليه.

تونس في ١٢ أفريل/نيسان ٢٠٠٩

عبد المجيد الشرفي



المقدّمـــة

لم تنفكّ المسيحيّةُ العربيّةُ الّتي نشأت وتطوّرت في فضاءٍ مخصوصٍ تخضَعُ للعديدِ من المُقارباتِ المُتباينةِ. فاعتبرَ البعضُ الحديثَ عنها أمرًا مُتعذِّرًا، لأنّهُ ساد خطأً أنّ العرُوبةَ والإسلامَ شيءٌ واحدٌ، وأنّ الحضارةَ العربيّةَ حضارةٌ إسلاميّةٌ، وبالتّالي عُدَّ المسيحيُّونَ دُخلاءَ على المجتمعِ العربيِّ، أو أجانبَ أو غيرَ عربٍ[1]، وفي المقابلِ، رفض البعضُ الآخرُ تجاهُلَ المسيحيِّينَ العربِ بحُكمِ انتمائِهم إلى الفضاءِ العربيِّ وارتباطهم بلغةِ الضّادِ،[2] فانكبّ هذا التيّارُ على البحثِ في مقوّماتِ الفكرِ المسيحيِّ العربيِّ من خلال نشرِ نُصُوصهِ وإحياءِ تُراثِه والكشفِ عن خصائصِ هذا الفكرِ المَنسيَّةِ.

وفي هذا السياقِ يتنزّلُ اهتمامُنا بمشاغِلِ المسيحيِّينَ العربِ خلال فترةِ ما بينَ الحربينِ، التي تميّزت بانفتاحِ الشرقِ على الغربِ[3] أو بالأحرى سيطرةِ الغربِ على الشرقِ، انتدابًا واستعمارًا. إنّها فترةٌ حُدُوديّةٌ بين حربينِ عالميّتين، ولأنّـها كذلك فقد

---

١ انظر مثلاً: Antoine WESSELS, *Arab and Christian!,* Kok Pharos Publishing House, 1995.

٢ يقول طه حسين في هذا السّياقِ: « ليست اللغةُ العربيّةُ لغةَ المسلمينَ وحدَهُم، ولكنّها لغةُ الّذين يتكلّمُونَهَا مهمَا اختلفَت أديانُهُم، ومادامَ الأقباطُ مصريِّينَ ومادامَت اللّغةُ العربيّةُ مُقوِّمًا من مُقوّماتِ الوحدةِ المصريّةِ والوطنِ المصريِّ، فلا بُدَّ من أن يتثقّفَ بها الأقباطُ كما يَتثقّفُ بها المُسلمونَ.»، طه حسين، **مستقبلُ الثّقافة في مصر**، ج٢، (القاهرة: دارُ المعارف، ١٩٣٨) ص ٤٨٥-٤٨٦

ويقُول الأب جُورج خِضر: «ما يُؤهِلُنا حقًّا أن ننعَت المسيحيّةَ بالعربيّةِ هو أنّ كُلَّ فِرَقِهَا بلا استثناءٍ مُنذُ ألفِ سنةٍ ونَيفٍ كتبَت بالعربيّةِ.»، جُورج خِضر وآخَرُونَ، **المسيحيّةُ العربيّةُ والغربُ**، (لبنان: مُؤسّسةُ الأبحاثِ العربيّة، ١٩٨٦)، ص ٨٤

٣ وقد يَسّرت هذا الانفتاحَ خاصّةً ظاهِرَةُ الهجرةِ. انظر في هذا المجالِ:

Bernard SABELLA, *"The Emigration of Christian Arab : Dimensions and causes of the phenomenon"* in Pacini Andrea (éd), *Christian communities in the Arab Middle East,* (Oxford: Clarendon Press, 1998).

كانت مُعرّضَةً بطبيعتِهَا إلى تقلّبَاتٍ ظَرفيّةٍ، جعلت التأثيرَ مُتبادلاً يسيرًا وعامِلَ إثرَاءٍ للطّرفَينِ في بعضِ الأحيانِ، على أن تُربط هذه الفَترةُ بالفتراتِ السابقَةِ وتُستتبعَ بالفتراتِ اللاّحقةِ. إذْ كان من نتائِجِ الحربِ الكونيّةِ الأولى تغييرُ خارطةِ البلادِ العربيّةِ، تغييرًا كان له أثرٌ اجتماعيٌّ وسياسيٌّ وثقافيٌّ وانعكاساتٌ على تطلُّعاتِ العربِ القوميّةِ، ورغبتِهِم في تحقيقِ نهضةٍ حديثَةٍ، بعد أن فتح شبابُهُم الوافدُ من أوروبا عُيونَهُم على الغربِ ومُنجَزاتِهِ. فمن هُم المسيحيّونَ العربُ الّذينَ نَهتمُّ بمشاغِلِهِم؟ وهل تُوجدُ مَسيحيّةٌ عَربيّةٌ؟ سُؤالانِ بسيطانِ في ظاهِرِهِمَا، يُحيلُ الأوّلُ على جملةٍ من التساؤلاتِ: ماذا نعنِي بالمسيحيينَ العَربِ؟ هل نعني بهذا التعبيرِ الكنائسَ المسيحيّةَ العربيّةَ أم الأفرادَ ؟ وهل نعني بالأفرادِ أولئكَ الّذينَ يُؤمنُونَ ويُمارِسُونَ شَعائِرَهُم الدينيّةَ أم أولئِكَ الّذينَ يَنتمُونَ سوسيولوجِيًّا إلى المسيحيَّةِ، ولا بل إلى طائِفَةٍ مسيحيَّةٍ؟

إنّنا في هذا البحثِ نعني بالمسيحيينَ العربِ هذه الفئَاتِ الثلاثَ، وهذا طبيعيٌّ، فمن الصّعبِ تحديدُ المسيحيِّ المُؤمنِ والمسيحيِّ غيرِ المُؤمنِ خاصّةً وأنّ الانتماءَ الدينيّ في المشرقِ العربيِّ كان مُرتبطًا ارتباطًا وثيقًا بالانتماءِ إلى كنيسةٍ أو طائفةٍ. وإِذن فبديهيٌّ أن نفترِضَ أنّ المسيحيَّ سوسيولوجِيًّا وإيمانيًّا مسيحيٌّ. أمّا السؤالُ الثاني فيُجيبُ عنهُ الأب جُورج خِضر بقولِهِ: «مسيحيَّةُ هذه الديارِ مُتجسّدةٌ تمسُّ لحمَ الأرضِ وزمانَهَا، إنّها تحيَا في دارِ الإسلامِ وتُجاورُهَا بالأقلِّ على مستوى الحياةِ وتتأثّرُ بها وتُؤثّرُ فيها بمقدارٍ وعلاقتُها بدارِ الإسلامِ مرتبطَةٌ إلى حدٍّ كبيرٍ بعلاقةِ هذا بالغربِ مُتلاقِيَيْنِ أو مُتَنافِرَين.»[٤]

ومن هُنَا كانت القضيَّةُ المركزيّةُ الّتي وَاجهت التوَاجُدَ المسيحيّ العربيّ[٥] هي العثورُ

---

٤ جُورج خِضر وإدمون ربّاط وآخَرُونَ، **المسيحيّةُ العربيّةُ والغروبُ**، مرجعٌ مذكورٌ، ص٨٣
٥ نستعملُ مُصطلحَ «تَوَاجُدٍ» هنا لأنّهُ أكثر دلالةٍ من مصطلحِ «حُضُورٍ» فالمسيحيُّونَ ليسُوا حاضِرينَ في العالمِ العربيِّ بل هم موجُودُونَ فيهِ.

على موقعٍ في التاريخِ خارجَ العالمِ الدينيِّ،[٦] فكوَّنَ المسيحيّونَ العربُ موقفًا علمانيًّا[٧] حاولُوا من خلالِهِ أن يُوفِّقُوا بين النَّظرتَينِ المسيحيَّةِ والإسلاميَّةِ، كما حاولُوا الخرُوجَ من مَوقِعِهم الأقلّوِي[٨] الّذي كان يمكنُ أن يُؤدِّي إلى أكثرَ من مأزقٍ: مأزقِ الانطِوَاءِ ضمنَ الطّائفةِ، ومأزقِ الارتِمَاءِ في أحضانِ الغربِ، ومأزقِ الذّوبانِ في الأمّةِ الإسلاميّةِ.

وكان الأخذُ والردُّ الّذي لم ينقطع بين المسيحيِّينَ أنفُسهِم وبينَهُم وبينَ المُسلمينَ حول الهويَّةِ والحضُورِ[٩] الإطارَ الّذي طُرِحَت فيه إشكاليّةُ التسميةِ وتغليبُ الانتماءِ «مسيحيّونَ عربٍ» أم «عربٌ مسيحيّونَ» ؟ على أنّ المقصُودَ وَاحِدٌ.

وهنا نريد أن نشيرَ إلى أنّ استعمالَنا لعبارَةِ «مسيحيينَ عربٍ» لا يتعَارَضُ مع استعمالِ عبارةِ «عَرَبٍ مسيحيّينَ»، فالعبارَتانِ استُعمِلَتَا وإن غَلَّبت الأولى الانتماءَ الدينيّ فذاعَ صيتُهَا، فقد غلّبت الثانيةُ الانتماءَ العرقيّ خاصّةً وأنّ العرُوبةَ كانت تُمثِّلُ بالنسبةِ إلى هؤلاءِ انتماءً حضاريًّا لا يجُوزُ التخلّي عنهُ.

ودونَ الخوضِ في مُختلفِ هذه المسائلِ المُتّصلةِ في المَقامِ الأوّل بتلمُّسِ الجُذورِ الاثنيَّةِ الّتي تجعلُ من هؤلاءِ المسيحيينَ عَرَبًا يتكلّمُونَ العربيّةَ استنادًا إلى قولِ النبيّ: «ليسَت العربيّةُ بأحدِكُم من أبٍ ولا أُمٍّ وإنّما هي اللسانُ فمن تكلّمَ العربيّةَ فهو

---

٦ أي وفقًا للشعَارِ الشامِي ولقَولةِ محمود الثاني الشهيرةِ: «الدينُ للّهِ والوطنُ للجميع»

٧ لِمزيدِ التوسّعِ أنظر: عبد المجيد الشرفي، **العَلمنةُ في المُجتمعَاتِ العربيّةِ الإسلاميّةِ الحديثةِ**، مجلّةُ الفكر العرَبيِّ المُعاصِر، ع٩٢–٩٣، ١٩٩١، ص٢١–٢٦

٨ و«الأقليّةُ» عبارةٌ لا وُجودَ لها في التراث العربيِّ الإسلاميِّ، فهي مَفهومٌ ناتجٌ عن الاختراقِ الغربيِّ للمجتمعاتِ العربيّةِ. انظر في هذا المجال:

Albert HOURANI, *Minorities in the Arab world*, London, (Oxford, University Press, 1947).

٩ انظر:

Youssef COURBAGE et Philippe FARGUES, *Chrétiens et juifs dans l'Islam arabe et turc*, Paris, (Fayard, 1992.)

عرَبيٌّ.»[١٠] نُريدُ أن نبعثَ سندًا معرفيًّا بريئًا من كُلِّ بعدٍ إيديولوجيٍّ، خاصّةً وأنّهُ لا شيءَ يمنعُ المُسلمَ من معرفة المسيحيّةِ ومشاغلِ أعلامِهَا على الحالةِ الّتي هي عليها، لقد وَلّى عَهدُ تجاهُلِ المُخالفِ دينيًّا. وفي المقابلِ نُريدُ أن نضربَ صفحًا عن المسيحيينَ العربِ الذينَ يأملُونَ أن تكونَ دراستُنَا لمَشاغلِ أعلامِهم فُرصَةً لإذاعتِهم وربّما التبشير بديانَتِهم وعن المُسلمينَ المُرتَابينَ من هذا العَملِ المُشَكِّكينَ في مقاصدِهِ المَعرفيّةِ، فهل لِعَابدٍ بحقٍّ أن يُخَاصِمَ عابدًا بحقٍّ ؟

إنّ المُتأمِّل فيما كُتِبَ عن المسيحيّةِ العربيّةِ يجدُ نفسهُ أمامَ أبحاثٍ لا تعدُو أن تكون إمّا تأريخًا لها[١١] أو تعريفًا بكنيستِهَا[١٢] أو بعَلمٍ من أعلامِهَا[١٣] أو بفضائِهَا الجغرافيِّ المخصُوصِ[١٤] أو تعرُّضًا لبعضِ ما واجههَا من تحدِّياتٍ.[١٥]

ومن هُنا رَأينَا أنّهُ تحسُنُ المُشاركةُ في تجاوُزِ هذا النقصِ في تاريخِ الفكرِ العربيِّ

---

١٠ انظر: أدمُون ربَّاط، **المسيحيُّونَ في الشرق قبلِ الإسلام**، مرجعٌ مذكورٌ، ص ٢٨

١١ نذكرُ منهَا (بالعربيَّة): سلوى العايب، **المسيحيّةُ العربيّةُ وتطوّراتها من نشأتِها إلى القرن الرابع الهجري**، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٧. وطارق متري وآخرُونَ، **المسيحيّةُ عبر تاريخِهَا في المشرقِ**، ط١، بيروت، ٢٠٠١. أمّا بالفرنسيّةِ فنذكر:

Jean Michel BILLIOUD, *Histoire des chrétiens d'Orient*, Paris, Edition L'Harmattan, 1995.

Kenneth GRAGG, *The Arab Christians, A history in The Middle East*, Londres, Mowbray, Press,1991.

Joseph MAILA, *Chez les chrétiens d'Orient*, Paris, Charpentiers, 1929.

١٢ انظر: Jean CORBON, *l'Eglise des Arabes*, Cerf, Paris, 1977, 247p.

١٣ لن نذكرَ هنا أمثلةً بعينِهَا، فقط نُشيرُ إلى ما حظي به جُبران خليل جُبران ومي زيادة وأمين الريحاني وإيليا أبُو ماضي مثلاً من اهتمامٍ في العديدِ من الدراساتِ والبُحُوثِ.

١٤ انظر :

Claude LORIEUX, *Chrétiens d'Orient en terres d'Islam*, Perron, France, 2001.

١٥ انظر:

Pierre RONDOT et autres, *Les chrétiens du Monde Arabe*, Actes du colloque des CMA à Paris, septembre 1987, Paris, Maisonneuve et Larose, 1989, 160 P.

وذلكَ بدراسَةِ مشاغلِ المسيحيين العربِ خلال فترةِ ما بين الحربينِ بما يُمكنُ من الدقّةِ والشمولِ.

فالّذي حدا بنا إلى البحث في هذه المشاغِلِ في فترةٍ سِمَتُها تغيُّرُ نظامِ وجودِ هذه الفئةِ من مِلَلٍ إلى أقلِّياتٍ وتبدُّلُ النّسقِ في علاقةِ الشرقِ بالغربِ الّذي صار قُوّةً غازيةً تسعى عبرَ التلاعُبِ بالأقليّاتِ الدينيّةِ إلى بسطِ هيمنتها وإيجاد قُوًى تابعةً لها، هو أوّلاً تلافِي النقصَ الحاصلَ في الدراساتِ والبحوثِ حول الفكرِ المسيحِيِّ العربِيِّ في الفترةِ الّتي بِها نهتمُّ، ثمّ ثانيًا هي رغبَةٌ مُلِحّةٌ في معرفَةِ اهتماماتِ أعلامِ هذا الفكرِ. وكان انعدامُ البحثِ المُركّزِ في هذا المجالِ من أهمِّ الدوافعِ التي حملتنَا على الاهتمامِ بدِراسَتِهِ دراسةً مُستوعبَةً.

ولكنّ هذهِ الدواعي لم تكن كافيةً وحدها لِتبريرِ اختيارِنَا لهذا الموضُوعِ لو لم يعضُدها اعتقادُنَا أنَّ من أفضلِ المداخلِ لدِراسةِ الفكرِ المسِيحيِّ العربيِّ تبيّنُ مشاغلِ أعلامهِ كما عبّرُوا عنها من خلالِ النصُوصِ، إضافةً إلى حوافزَ أخرى منها ما هو معرفيٌّ ومنها ما هو حضاريٌّ.

وإذن، فقد حاولنَا من خلال هذه الدراسةِ أن نطرحَ مسأَلةَ مشَاغِلِ المسيحيينَ العربِ الكبرى لا من وِجهةِ نَظَرِ التفكيرِ الدينيِّ، ولا من وجهةِ نظر التفكيرِ القوميِّ اللّذَينِ كَثيرًا ما غلّبَا المَنطقَ الإيديولُوجِيّ على ما عَدَاهُ، ولكن من وجهةِ نَظَرٍ معرِفيّةٍ مُؤطّرَةٍ بالضرُورةِ مكانًا (مصرَ والعراقَ والشام)[16] وزمانًا (الفترَةُ المُمتدّةُ بينَ سنةِ ١٩١٨ تاريخ نهايةِ الحربِ الكونيّةِ الأولَى[17] وسنَةِ ١٩٣٩ تاريخ اندلاعِ الحربِ العالميّةِ الثانيةِ).

وقد انطلقنا في البابِ الأوّلِ من جمعِ أعلامِ المسيحيينَ العربِ، واجتَهدنَا في

١٦ وتضُمُّ فِلسطينَ وشرق الأُردن وسُوريا ولُبنانَ (منذ١٩٢٠)، فحينَ لا ننُصُّ على تحديدٍ خاصٍّ لبلاَدِ الشامِ Syria فإنّنَا نُطلقُهَا على المِنطقةِ كُلّهَا الّتي تُسمّى بهذا الاسم، وهي المُقسّمَةُ في فترةِ ما بين الحَربينِ إلى سُوريَا ولُبنانَ الخَاضِعتينِ لِلانتدابِ الفِرنسِيِّ وفلسطين وشرقَ الأُردن الخاضِعتينِ للانتدَابِ البريطانيِّ.

١٧ وبالتحديدِ بدايةً من يوم ١١ نُوفمبرَ ١٩١٨ تَاريخَ انعقَادِ الهُدنةِ بين أَلمانيَا والحُلفَاءِ.

تصنيفِ أكثرَ ما أمكن منهم. فحدَّدنَا مصادرَ الجمعِ ومعاييرِهِ ومقاييسَ التصنيفِ ومنهجهِ، لِنخلُصَ إلى تصنيفِ ٢٢٨ علمًا حسب مجالاتِ اهتمامِهِم.

وكان لزامًا علينَا أن نُعقِّبَ ونستنتجَ فَعَلّقنا سريعًا على أسماءِ هؤُلاءِ الأعلامِ وبحثنَا في نشأتِهم وتكوينِهِم وخاصّةً ما أُتيحَ لِجُلِّهِم من اتِّصالٍ مُبَكِّرٍ بالعالمِ الغربيِّ. ودرَسنَا توزُّعَهُم الجُغرافِيّ في الفضاءِ المخصُوصِ الذي حَدّدنَاهُ سلفًا.

لنخلُصَ أخيرًا إلى دراسةِ مُؤَلّفاتِهِم وتقديمِهَا ماديًّا ومعنويًّا، قصصًا وروايات ودواوينَ شعريّةٍ وكُتُبَ تَراجِمَ وفهارسَ ومَعاجِمَ وموسُوعاتٍ وكُتُبَ تاريخٍ مَخطُوطةً ومَطبُوعةً بلُغَاتٍ عربيّةٍ وفرنسيّةٍ وأنقليزيّةٍ (...) شملت مَجالاتٍ أدبيّةً ولُغويّةً وعِلميّةً واجتماعيّةً وسياسيّةً ودينيّةً وتربويّةً.

أمّا البابُ الثاني فقد خصّصناهُ لتحليلِ مشاغِلِ المسيحيينَ العربِ الذاتيّةِ فتعرّضنَا لاهتمامِهِم البارزَ بالأدبِ ضمن ما سَمّيناهُ المشاغِلَ الأدبيّةَ وتوسّعنا في تتبُّعِ اهتماماتِهِم اللغويّةِ والعِلميّةِ والصّحفيّةِ والتّربويّةِ.

وأمّا البابُ الثالثُ فقد سَعينَا – من خلاله – إلى تحليلِ ودراسةِ المشاغلِ العامّةِ التي عبّرَ عنها هؤُلاءِ الأعلامُ في نُصُوصِهِم التنظيريّةِ ومُمارَستِهِم العمليّةِ فبحثنَا في تعامُلِهِم مع الغربِ وفي دعواتِهِم إلى التجديدِ وإلى فصلِ الدينِ عن الدولةِ وتَعرّضنَا إلى فكرِهِم القوميِّ وإلى موقِفِهِم من الطائفيّةِ وأخيرًا إلى مَشَاغِلِهِم الاجتماعيّةِ. وختمنَا بحثنَا ببابٍ رابعٍ تقريريٍّ هو قراءةٌ في اهتماماتِ المسيحيينَ العَربِ: الإشكاليّاتُ والإسهامَاتُ، فتعرَّضنَا لِمَا رافقَ البحث في هذه المشاغِلِ من إشكاليّاتٍ، ثمّ تتبّعنَا أبرزَ إسهاماتِ هؤُلاءِ الأعلامِ في الحياةِ الفِكريّةِ العربيّةِ.

وكان لزامًا علينَا إزاءَ العددِ الوافرِ من الأعلامِ أن نبحثَ في مَشَاغِلِهِم اعتمادًا على نَماذجَ مُمثِّلةٍ مِنهُم ومن إنتاجِهِم، فقد كانت دِراسَةُ كُلِّ ما أنتجَهُ المسيحيّونَ العربُ أمرًا مُتعذِّرًا عمليًّا، لا يُمكنُ لِعملِنَا أن يُحيطَ به.

ونحن وَاعُونَ بأنّ العديدَ من آثارِ هؤلاءِ الأعلامِ لا تُمثِّلُ مشاغِلَهُم إلاّ بصفَةٍ جُزئيّةٍ ومحدودةٍ، بل مُشوّهةٍ أحيانًا، وأنّ مجالاتٍ هامّةً بأكملِهَا طَرأَت على الفكرِ المَسيحيِّ العربيِّ لا تَجِدُ في هذه الآثارِ إلَّا أصداءً بَاهِتةً ممّا حملنَا على تقديمِ تحاليلَ ونتائجَ مُؤقّتةٍ لا تدّعِي الشمُوليّةَ.

وبعدُ فهذا بحثٌ أقدمنَا عليهِ مُساهمَةً في فهمِ مَشاغِلِ المسيحيينَ العربِ في طَورٍ من أطوَارِ حياتهِم القَلِقةِ، ودِرَاستِها دِراسَةً قِوامُها الجَمعُ بين ما تُفضِي إليه المُلاحظةُ والوصفُ وما يقتضيهِ الوعيُ من تحليلٍ وتفسيرٍ.

ولتَحقيقِ هذه الغايةِ نَزلنَا الفضَاءَ المَخصُوصَ لأعلاَمِ المسيحيينَ العربِ فَأقَمنَا بَينهم وتردّدنَا على خزائنِ كُتُبهِم ومَكتبَاتهِم، فَاطّلَعنا على أكثَرَ ما أمكنَ من مخطُوطَاتِهم ومَطبُوعَاتهم، وارتَدنَا جامِعَاتِهِم فَوَاكَبنَا حصصًا من دُرُوسِهم، وجَالسنَا الآبَاءَ والأخَواتِ، وحَضَرنَا الطقوسَ، وسَاءَلنَا الأحفَادَ عن تَركَاتِ أجدادِهم، فَاكتشفنَا أنّ بِشَارَةَ الخُوري قد وَرّثَ ابنَهُ عبدَ اللّه الاهتمامَ بالشعرِ، وأنّ جُبْرَانَ التوينِي قد وَرِثَ عن أبيهِ غسَّانَ عن جدِّهِ جُبرَانَ الاهتمامَ بالصحافةِ وغَيرُهُما كثيرٌ.

غير أنّ الصعوباتِ الّتي تعترضُ الباحثَ في هذا المِضمَارِ هي الإلمَامُ بجميعِ مَشاغِلِ المسيحِيينَ العَربِ، لا فقط لأنّ الضغطَ الاجتماعيّ يمنعُ من التعبيرِ عن الكثيرِ منها، ولكن كذلك لأنّ الإنتاجَ الفكريَّ المُتّصلَ بها غزيرٌ جدًّا، مَخطُوطٌ ومَطبُوعٌ، مُتوفِّرٌ وغيرُ مُتوفِّرٍ، لا يمكنُ بحالٍ ادِّعَاءُ حصرِهِ وتَحليلِهِ.

ولئن كانَ شكرُ الأستاذِ المُشرفِ على هذا البحثِ وَاجبًا يُؤدّى تَفرضُهُ الأعرافُ، فإنّ شُكرنَا لأستاذِنَا عبد المجيد الشرفي وَاجِبٌ يُسعِدُنَا القيامُ به تمامًا كواجبِنَا نحوَ أبوَينَا، فالرجلُ كان فِعلاً أبًا رُوحيًّا، حبَّبَ إلينَا العِلمَ والمعرِفَةَ والمُغامرَةَ. فعَوّدنَا على الجِدِّ في البحثِ والتنقيبِ، وعلى العرضِ الواضحِ للأفكارِ في غيرِ ما تعصُّبٍ ولا تحامُلٍ، وعلى الجُرأةِ في الإصدَاعِ بالرأيِ ولو كان مُخالِفًا للمألُوفِ. وكان يحملُنَا حملاً على هذا التمشِّي العَسيرِ.

والحَقُّ، أنّنَا ما كُنّا لنَبلُغَ ما بَلغنَاهُ، وما كان لهذا البحثِ أن يكون على ما هُوَ عليهِ، لولا مُساعدَةُ الأب سمير خَليل والأب ناجِي إدلِبي في مركزِ التراثِ العربيِّ المسيحيِّ للتّوثيقِ والبحثِ والنشرِ، آباءِ معهدِ الآدابِ العربيّةِ بِتُونسَ، وأساتِذتنَا بكُلّيّةِ العلومِ الإنسانيّةِ والاجتماعيّةِ بِتُونِسَ وبِكُلّيّةِ الآدَابِ بِمنُّوبَةَ، فإليهم جمِيعًا نَسُوقُ جَزِيلَ الشكرِ ووافِرِ الاعترافِ بالجَميلِ.

الباب الأوّلُ

أعلامُ المسيحيينَ العَربِ
في فترةِ ما بين الحربينِ

الجمعُ والتصنيفُ

يُلاحِظُ المُتأمِّل في كُتب تَراجِمِ الأعلامِ بوُضوحٍ عديدَ الأسمَاءِ التي كان لها أثرٌ كبيرٌ في الحياةِ الفكريّةِ العربيّةِ خلالَ فترةِ ما بين الحربينِ مثل جُبران خليل جُبران (١٨٨٣–١٩٣١) ومَي زِيادَة (١٨٨٦–١٩٤١) وأنطُون سَعَادة (١٩٠٤–١٩٤٩) وإيليَا أبُو مَاضي (١٨٨٩–١٩٥٧) وسَلاَمة مُوسَى (١٨٨٧–١٩٥٨) والأخطَلُ الصّغيرُ (١٨٨٥–١٩٥٧).

إنّ هذه الأسماء لأعلامٍ كثيرًا ما كُنّا نجهلُ أنّهُم مسيحيّونَ عرب، بل قد كان يبدُو لنا الحديثُ عن مسيحيينَ عربٍ ضربًا من التناقُضِ اللفظِي، لكنّ الحقيقةَ أنّهم فِعلاً كذلكَ، تذكُرُهُم كُتبُ التراجمِ والموسُوعاتِ، وتَحفلُ رُفوفُ المكتباتِ بآثارِهِم وإنتاجِهِم الفكريِّ في مُختلفِ المجالاتِ.

ومهما يكن من أمرٍ، فإنّ المنهج الذي التزمنا يفترِضُ حتمًا معرفةً بأعلامِ المسيحيينَ العرب في فترةِ ما بين الحربينِ اعتمادًا على ما أمكن من المصادرِ والموسُوعاتِ معرفةً مُنطَلقُهَا الجمعُ ورهانُهَا التصنيفُ.

١) الجَمعُ : المصادرُ والمَعاييرُ

أ) **المصادرُ:** أمامَ العددِ الهائلِ من كتبِ التراجمِ والأعلامِ والموسُوعاتِ العربيّةِ والأجنبيّةِ التي أمكننا الاطّلاعُ عليها والمُهتمّةُ بتَراجمِ الأعلامِ اهتمامًا يختلِفُ زمانًا ومكانًا واختصاصًا، اختَرنَا ونحنُ نَرومُ جمعَ أكثرِ ما أمكنَ من أعلامِ المسيحيينَ العربِ في فترةِ ما بين الحَربينِ ضمن فضاءٍ جُغرَافِيٍّ هو مصرُ والشامُ والعِراقُ الاعتمادَ على المصادرِ التاليةِ[1] مُرتّبةً حسب أهمّيتِهَا:

---

١ يُمكنُ لِمن رامَ التوسُّعَ الاطلاع أيضًا على مُعجَمَي:
– عُمر رضا كَحّالة، **مُعجَمُ المُؤلّفين، تراجِمُ مُصَنّفِي الكُتبِ العربيّة**، بيروت، مكتبةُ المُثنّى، د.ت.
– يَاقوُت الحَموي، **معجمُ الأُدباء**، بيروت، دار المَشرق، د.ت

– «الأعلامُ»، قاموسُ تراجمَ لأشهرِ الرجالِ والنساءِ من العربِ والمُستعرَبينَ والمُستشرقينَ.٢

– «مَصادرُ الدراسةِ الأدبيّةِ».٣

– «إتمامُ الأعلامِ» «ذيلٌ لكتابِ» الأعلامِ٤

– Encyclopédie de L'Islam٥

إنّ اختيارنَا لهذه المصادرِ اختيارٌ يتجاوزُ إيديُولوجيَا التصنيفِ ومزالقَ الانتماءِ ويرنُو إلى معرفةٍ عِلميّةٍ، فكانَ اعتمَادُنَا أوّلاً على «الأعلامِ» لخيرِ الدين الزِّركلي (١٨٩٣-١٩٧٦) بِاعتبارِهِ من أهمِّ المصادرِ الّتي اطّلعنَا عليها من ناحيةٍ ولِمُعاصَرَةِ صاحِبِهِ لأعلامِ المَسيحيينَ العربِ من نَاحيةٍ ثانيةٍ.

ثمّ ونحنُ نبحثُ في«الأعلامِ» تبيّنَ لنا اعتمادُ مُؤلِّفِهِ خاصّةً في تَراجِمِه لأعلامِ المسيحيينَ العربِ على «مصادرِ الدراسةِ الأدبيّةِ» ليُوسف أسعَد دَاغِر من خلالِ كثرةِ إحالاتِهِ على هذا المصدرِ، فكانَ اطِّلاَعُنَا عليه اكتشافًا للعديدِ من الأعلامِ الذين مِنهُم من ذُكِرَ في «الأعلامِ» ومِنهُم من لم يُذكَر.

وهنا لا بدّ أن نُشيرَ إلى معطًى هامٍّ في جَمعِنَا يتمثّلُ في أنّهُ بينما كان الزركلي عربيًّا مُسلِمًا كان يُوسف أسعَد دَاغِر من المسيحيينَ العربِ الذينَ لَمعت أسماؤُهُم وبَرَزُوا أعلامًا في فترةِ ما بين الحَربينِ ولم يُتَرجَمْ لهُ في «الأعلامِ» فقد تُوُفيَّ الزركلي سنةَ ١٩٧٦ بينما تُوفِيّ مُؤلِّفُ «المصادرِ» سنةَ ١٩٨١ وهو ما طرح الإشكَال التالي:

٢ خير الدين الزِّركلي، **الأعلام**، (٨ ج)، ط١، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٦

٣ يُوسف أسعد داغر، **مَصادرُ الدراسةِ الأدبيّة**،(٤ ج): (ج١)، ط٢، لبنان، المطبعةُ المُخلّصيّة، ١٩٦١، (ج٢)، لبنان، منشورات جمعيّةِ أهلِ القلم، ١٩٥٦. وأخيرا (ج٣ + ج٤)، بيروت، منشوراتُ الجامعةُ اللبنانيّة، ١٩٧٢ وقد صدرَ هذا الكتابُ في طبعةٍ جديدةٍ عن مكتبةِ لُبنان نَاشِرُون، الطبعةُ الألفيّة، ط١، ج٢، ٢٠٠١

٤ نزار أبَاضَة ومحمد رِياض المَالح، **إتمَامُ الأعلام، ذَيلٌ لِكتابِ «الأعلامِ» لخيرِ الدين الزركلي**، ط١، بيروت، دَار صادر، ١٩٩٩

٥ *E I*, 9 tomes, Leiden / Paris, E.J Brill /G -P, Maisonneuve, 2ème éd, 1960 -1998

كيف السبيلُ إلى جمع أعلامِ المسيحيينَ العَربِ الذينَ عاشُوا في فترةِ ما بين الحربين، وكانت وفَاتُهُم بعدَ وفاةِ الزركلي، خاصّةً وأنّ يُوسف أسعد دَاغر قد عقدَ مَصَادِرَهُ بدورِهِ على طائفَةِ أُدباءِ النهضةِ الراحلِينَ بين سنتي ١٨٠٠ و١٩٧٢ ولم يتجاوَزْ؟

إنّ ظُهُورَ كتابَ «إتمامُ الأعلام» ذَيلاً لكِتابِ «الأعلامِ» لِكُلٍّ من نزار أباضَة ومحمد رياض المَالح يَندرجُ في سياقِ تجاوُزِ هذا الإشكالِ وغيرِهِ من الثّغراتِ التّي قد تُواجِهُ الباحِثَ الساعِي إلى الإلمَامِ ببعضِ الأعلامِ الذين كان تاريخُ وفَاتِهم بعدَ سنةِ ١٩٧٦ تاريخَ وفاةِ صاحبِ «الأعلامِ»، لذلك اعتمدناهُ في جمعنَا لِفئةٍ مُعيّنةٍ من أعلامِ المَسيحيينَ العَربِ.

وأخيرًا كان اطِّلاعنَا على «دائِرةِ المَعَارِفِ الإسلاميّةِ» في طبعتِها الثانيةِ يندرجُ في سياقِ تعميقِ إلمامِنَا بأكثرِ ما أمكنَ من أعلامِ المسيحيّةِ العربيّةِ أو الإلماعِ إلى أكثرِ ما أمكنَ من مصَادِرَ قد تُساعِدُ كُلّ من رام البحثَ في هذا الموضُوعِ.

ب) المَعَايِيرُ: استند جمعنَا لأعلامِ المسيحيينَ العزبِ في فِترةِ ما بين الحربينِ إلى جُملةٍ من المَعايِيرِ على أساسِها أدرجنَا عديدَ الأعلامِ، واحتفظنَا بالبقيّةِ ضمنَ قائمةٍ خاصّةٍ بالمَشكُوكِ في مَسيحيّتِهِم، وهذه المَعاييرُ هي أن يكونَ العَلمُ مسيحيًّا عَربيًّا تصريحًا أو تلميحًا اعتمادًا على جُملةٍ من القرائنِ الدالّةِ.[٦] وأن يكونَ قد عاش في فترةِ ما بينَ الحربينِ (١٩١٨–١٩٣٩)[٧]. وأن يكُونَ أصِيلَ الفَضاءِ الجُغرافيِّ الذي حدّدنَا وهو مصر والعِراق والشام[٨]. وأخيرًا ينبغي أن تكُونَ له مُؤلّفاتٌ أو مِمّن تَردّدَ ذِكرُهُم في فترةِ ما بين الحَربينِ.

٦ نقولُ هذا لأنّنَا لم نجِد في العديدِ من تراجمِ أعلامِ المسيحيينَ العربِ عبارةَ «مسيحيٍّ عربيٍّ»، بل نجِدُ فقط بعضَ القرائنِ الدالةِ على ذلك مثل عبارةِ «أرثوذُكسِي» أو «مارُوني».

٧ فلم نَذكُرْ الأعلامَ الذين كان تاريخُ وفاتِهم قبل ١٩١٨، وتعاملنَا بمُرونَةٍ مع الّذين امتّدت أعمَارهُم إلى ما بعد سنةِ ١٩٣٩ بشرطِ أن يكُونَ لهم إنتاجٌ في فترة ما بين الحربينِ، وذلك مُراعاةً لاختلافِ مدى الحياةِ لدى هؤلاءِ الأعلامِ.

٨ مُتجاوزينَ ما قد يَطرأُ على حياةِ أعلامِ المسيحيينَ العربِ في فترة ما بين الحَربينِ من هجرةٍ أو تنقُّلٍ، ومُهتمِّينَ أساسًا بمكانِ وِلادةِ العلمِ الذي نسعى إلى تصنيفهِ فلن نهتمّ مثلاً بالمسيحيينَ العَربِ في المغربِ أو في شبه الجزيرةِ العربيّةِ.

إنّ الدافعَ إلى اعتمادِ هذه المعاييرِ هو وَضعُ قائمةٍ خاصّةٍ بهؤلاءِ الأعلامِ أو أكثرِ ما أمكنَ مِنهُم. غيرَ أنّ ما جَمعنَا من أَعلامٍ ومن مُؤلّفاتٍ لا معنى لهُ إن لم يُصنّف تصنيفًا قِوامُهُ أوّلاً تَحديدُ مشَاغلِ هؤُلاءِ الأعلامِ من خلالِ مُؤلّفاتِهم المخطوطَةُ والمطبوعةُ ثمّ ثانيًا تنزيلُ كلّ علمٍ وِفقَ مقَاييسَ مضبوطةٍ في إطارِ مشغلِهِ.

٢) التصنيفُ: المقاييس والمنهج

لمّا كان هدفُ عمليّةِ الجمعِ اعتمادًا على المصَادرِ التي ذكرنَا، ووِفقَ المعاييرَ التي حدّدنَا هو الإلمامُ بأكثرِ ما أمكنَ من الأعلامِ، فإنّ الغايةَ من تصنيفِهِم هي الاطّلاعُ على مُؤلّفاتِهم، وتبيُّن اهتماماتِهم من خلالِ ما كَتبُوا أو ما كُتِبَ عنهم اعتمادًا على جُملةٍ من المقاييسِ.

أ) المقاييسُ: أفضى جَمعُنَا لِـمائتين وثمانية وعشرين (٢٢٨) علمٍ مسيحيٍّ عربيٍّ وِفقَ جُملةٍ من المعاييرِ إلى ضرورةِ تَصنيفِ هؤلاءِ الأعلامِ حسب مَشاغلِهم استنادًا إلى مُعطًى أساسيٍّ وهو أن تكون للعلمِ مُؤلّفاتٌ منشُورةٌ أو مخطُوطةٍ في فترة ما بينَ الحربينِ نتبيّنُ من خلالِها مَشَاغِلهُ،[٩] فكان اطّلاعُنَا على هذه المُؤلّفاتِ وبالتالي مُحاولةُ الإلمامِ بِمشاغلِ كلِّ علمٍ من أعلامِ المسيحِيين العَربِ الّذين جمعنَا مدخلاً إلى تَصنيفِهِم حسبَ اهتِماماتِهِم الأدبيّةِ والعلميّةِ والسياسيّةِ والصحَفِيّةِ، بقَطعِ النظرِ عن وظائفِهم المِهنيّةِ.[١٠]

وهنا لا بُدّ أن نُشيرَ إلى أنّ اعتمادنَا مُؤلّفاتِ هؤلاءِ الأعلامِ مقياسًا لِتَصنيفِهِم حسبَ مشاغِلِهم تُبرِّرهُ المُنطلقاتُ الإحصائيّةُ والغاياتُ المعرفيّةُ العِلميّةُ الّتي هي رهانُ بَحثِنَا وسبيلُهُ الّذي تَحُوطُهُ صُعوباتٌ عديدةٌ تتعلّقُ خاصّةً بهذه المُؤلّفاتِ «المِقياس»

٩ وهنا لا بدّ أن نشير إلى أنّ هناك العديدَ من أعلامُ المسيحيِّينَ العربِ الذين ليست لهم مُؤلّفاتٌ، وكان لهم نشاطٌ، وتَرَدّدَ ذِكرُهم في فترة ما بين الحربين.

١٠ نذكُرُ مثلاً أنّ العديدَ من الأطبّاءِ والمُحامينَ كانت لهم اهتماماتٌ أدبيّة وصحفيّة بل ولُغويّة.

من جهةِ مَطبُوعِهَا ومَخطُوطِهَا ومفقُودِهَا ومُتوفِّرِهَا والمَنطُوقِ بهِ والمَسكُوتِ عَنهُ في عَناوينِهَا.

ب) المَنهجُ: بعد أن جَمعنَا الأعلامَ، وحَدّدنَا مشَاغِلَهُم من خلالِ مُؤلّفاتِهِم، صَنّفنَاهُم ورَتّبنَاهُم ترتيبًا ألفبائيًّا وفق مُعطيَاتٍ أساسيّةٍ هي: اسمُ العلمِ ولقبهُ وحياتهُ (زمانًا ومكانًا) ومُؤلّفاتُهُ، ثمّ الملاحظاتُ والمصادِرُ، وهي مُعطياتٌ صُغناهَا في بنيةٍ جَدوليّةٍ نسعى من خلالها إلى التعريفِ بهؤلاءِ الأعلامِ وبِمُؤلّفاتِهم، وبالتالي استعراض مشَاغِلِهم إحصاءً واستِنتاجًا واستقرَاءً.

٣) أعلامُ المسيحيينَ العَرب مُصنّفينَ حسبَ مشَاغِلِهم اعتمادًا على مُؤلّفَاتِهم

المشاغِلُ الأدبيّةُ

	العلمُ	حياتهُ	مُؤلّفاتهُ	الملاحظاتُ والمصادرُ
١	ميشال أبُو شهلا	١٨٩٨-١٩٥٩م (لبنان)	-ديوانُ أنفَاسِ العشيّات – ط-	صحفيٌّ عمل في مجلّة "المعرض" مع ميشال زكور إلى أن توقّفت سنة ١٩٣٥ فأصدرَ عامَ ١٩٣٦ مجــلّةَ " الجمهُور" . الأعلام ٧/٣٣٩
٢	الخوري نقولا أبو هنا	١٨٨٨-١٩٥٦م (لبنان)	-أمثالُ لافونتان، شعر " Fables de La Fontaine"، مطبعةُ دير المُخلّص، صَيدا، ١٩٣٦. -مَعرضُ الأقلام، مطبعةُ القدّيس بُولس، حريصَـــا، د.ت، (٤٨ص). -الشيخ ناصيف اليَازِجي، مطبعةُالقدّيس بُولس، حريصا، ١٩٢٩، (٤٩ص). -المثالُ العامِّي للحياة الرهبانيّة والكهنوتيّة الفُضلَى، مَطبعةُ القدّيس بُولس، حريصا، ١٩٣٠	كاهنٌ وأديبٌ من كبارِ المُعرِّبين. مصادرُ الدراسة ٣/٩٣
٣	فَرح أنطون	١٨٧٤-١٩٢٢م (لبنان)	-السلطانُ صلاح الدين أو مملكةُ أورشليم، القاهرة، ١٩٢٣. ولهُ عديدُ المُؤلّفات الأخرى التي لا تندرجُ في الفترةِ المدرُوسة.	-كاتبٌ وباحثٌ وصحفيٌّ وروائيٌّ، قاومَ النزعاتِ الاستعماريّةَ وخدمَ النهضةَ المصريّة. الأعلام ٥/١٤١

٤	ادوار إلياس (باشا)	تـ١٩٢٣م (سوريا)	- مَشاهدُ أوروبّا وأمريكا - ط- - مَشاهدُ المَمَالِك - ط-	-رحّالة سُوري الأصل، أرثوذكسي المَذهبِ أقام بمصرَ. الأعلام ١/ ٢٨٢
٥	عَبده بدران	١٨٦٧-١٩٢٤م (لبنان)	-غادةُ لبنان - ط- (قصّةٌ) -غادةُ الترنسفال - طَ- (قصّةٌ) -في عالمِ الخيالِ - ط- (قصّةٌ) -مُعجمُ الهَادي -خ-	-صحفيٌّ من كُتّابِ جريدةِ "البَصير" إلى أن تُوفّيَ. الأعلام ٤/ ١٨٢
٦	نسيم رزق الله البرباري	ت١٩٢٣م (لبنان)	-النصوصُ على كتابِ النصوص -نهايةُ الأرب من شَرحِ مُعلّقات العربِ -شَرحُ شواهِدِ "المُفصّل" للزمخشري	-درّسَ القانونَ -أجاد اللغةَ الإنكليزيّةَ -أستاذُ يَعقوب صروف مصادرُ الدراسة ٤/١٤٣٩
٧	كَرم بن سليمان البُستاني	١٨٩٤-١٩٦٦م (لبنان)	-أساطيرُ شرقيّةٌ -ط- -أميراتُ لُبنان -ط- -النساء العربيّاتُ -ط- ترجم عن الفرنسيّة: -مُشاهداتٌ في لبنانَ - ط- -شَرحَ ورتّبَ، "العقدَ الفريدَ"-ط-	أخو بُطرس البُستاني الأعلام ٥ /٢٢٢
٨	ميخائيل عيد البُستاني	١٨٦٨-١٩٣٤م (لبنان)	-ديوانُ شعر - خ- -قانونُ انتقالِ الأموالِ غير المنقُولةِ - ط- -مَرجِعُ الطلاب - ط-	لهُ اشتغالٌ بالأدبِ تولّـــى مَناصـبَ قضائيّةً الأعلام ٧/ ٣٣٦
٩	بُطـــرس بن يُـــوسف البُستاني	١٨٧٦-١٩٣٣م (لبنان)	-جَواهرُ الأدَبِ، -ط- (٦ ج) -الفتاةُ الإفرنسيّةُ، (مسرحيّةٌ في خمسةِ فُصُول)، مطبعةُ جريدةِ السّلام، بيروت ١٩٣٨. -مُقدّمةُ "البُستان" مُعجمُ الشيخِ عبد الله البُستاني، المطبعةُ الأمريكيّةُ، بيروت، (٦٦ص).	كاهنٌ وأديبٌ الأعلام ٢ /٥٩
١٠	بُطـــرس بن سُليـــمان بن حسن أفرام البُستاني	١٨٩٨-١٩٦٩م (لبنان)	-أدباءُ العرَب-ط - (٤ ج). -معارِكُ العرَب -مُنتقياتُ أدباءِ العَرب -الشّعراءُ الفرسَانُ	أديبٌ يُحسِنُ الفرنسيّةَ، أصدرَ ببيروت جريدةَ "البَيـــانِ" أسبُـــوعيّــةً (١٩٢٣-١٩٣٠) وعمل في جرائد "الأحوال" و"الأحرار" و"الرّأية"، درّس العربيـــةَ (١٩٢٩) إلى آخرِ حَياتهِ. الأعلام ٢/ ٥٩
١١	اسكندر البِيتجالي	١٨٩٠-١٩٧٣م (فلسطين)	-الزفرات -ط -(شِعرٌ) -غبريلاّ الحَسناءُ، -ط-(٢ج)، قصّةٌ مُترجمةٌ عن الفرنسيّة -العُنقودُ-ط-(نظم) -أدبٌ وطَربٌ-ط-	-كاهنٌ أرثوذكسي وأديبٌ. الأعلام ١/ ٣٠٣

١٢	أنطون الجميّل	١٨٨٧-١٩٤٨م (لبنان)	-أبطال الحُريّة – ط-(قِصّةٌ مَسرحيّةٌ) -البحرُ المُتوسّطُ – ط- -شوقي الشّاعرُ – ط- -طانيوس عبده – ط- -خليل مطران-ط- -الفتاةُ والبيت – ط- (مُترجَمٌ)	-كان يُجيدُ الفرنسيّةَ وهو من أعضاء مجلسِ الشيوخِ المصريِّ ومن أعضاءِ المجمعِ العلمي العَربي بِدمشق والمَجمعِ اللغويِّ بمصر. الأعلام ٢/ ٢٧
١٣	يُوسف (الخوري) الحدّاد	١٨٦٥-١٩٤٩م (لبنان)	-اللبنانية، (مسرحيّةٌ) مطبعةَ الصواب،ريُودِي جانيرُو، ١٩٣٣، (٨٤ ص). -النّجوَى، (٢ج)، ج١، مطبعةُ المُرسلينَ اللبنانيينَ، جُونيه، ١٩٣٥ (١٤٢ ص).	أستاذُ جُبران خليل جُبران ووَديع عقل. مصادرُ الدراسة ٢/ ٣١٠
١٤	نقولا حدّاد	١٨٧٢-١٩٥٤م (لبنان)	-الحقيبةُ الزرقاءُ – ط- -الاشتراكيّةُ – ط- -فاتنةُ الإمبراطُور – ط- -علمُ الاجتمَاع – ط- -مَناهجُ الحَياة – ط-	قَصصيٌّ اجتماعيٌّ وصيدليٌّ لهُ اشتغالٌ بالصحافة -كانَ مُكثِرًا من التّرجمَة عن الأنقليزيّة. -ألّفَ وتَرجَمَ نحوَ ٦٠ كتابًا. الأعلام ٨/ ٤٥-٤٦
١٥	قسطاكي الحمصي	١٨٥٨-١٩٤١م (سُوريا)	-مَنهلُ الوُرّادِ في علمِ الإنتقادِ – ط-(٣ ج). -أدبَاءُ حَلبَ ذَوُو الأثَرِ في القَرنِ التاسعِ عشَر، -ط-، ١٩٢٥. -ديوانُ شِعرٍ –خ-	كان من أعضاءِ المَجمعِ العلميِّ العربيِّ بدمشَق. الأعلام ٥/ ١٩٧
١٦	بشارة الخُوري	١٨٨٥-١٩٦٨م (لبنان)	-ديوانُ "الهَوى والشباب" -شِعرُ الأخطلِ الصغير – ط-	شاعرٌ استمرّ يَعمَل في الصحافةِ طُولَ حَياتِه. الأعلام ٢/ ٥٣
١٧	أسعَد خليل داغِر	ت١٩٣٥م (لبنان)	-تذكرةُ الكاتِب – ط- -الحربُ الكُبرَى – ط- -تَرجَمَ عن الإنقليزيّة: -مُذكّراتُ مَادَام اسكويث – ط- -ديوانُ شِعر – خ-	الأعلام ١/ ٣٠٠
١٨	حَليم دمّوس	١٨٨٨-١٩٥٧م (لبنان)	-ديوانُ حَليم – ط- -الأغاني الوَطنيّةُ – ط- (رِسَالةٌ) -المَثالثُ والمَثاني – ط- -زُبدةُ الآرَاءِ في الشّعرِ والشعراءِ-ط- -يَقظةُ الرُّوح – ط- -رُباعيّاتٌ وتأمُّلاتٌ – ط- -قامُوسُ العَوامّ – ط-	الأعلام ٢/ ٢٧٠

١٩	أمين الريحاني	١٨٧٦-١٩٤٠م (لبنان)	-الأعمالُ الكاملةُ-ط-	-اسمُه الحقيقيُّ أمين البجّاني كان يُقال لهُ "فيلسوف الفريكة" وكان عضوًا مُراسلاً للمجمع العلمي العربي سنة ١٩٢١ **الأعلام ٢/١٥-١٦** **E.I ٤/٤٨٦**
٢٠	سابا زُرَيق	١٨٨٩-١٩٧٤م (لبنان)	-ديوانُ شعرٍ – ط-	رئيسُ تحرير مجلّة "الحوادث" مُدّة ١٥ سنةً **الأعلام ٣/٦٩**
٢١	إبراهيم زَيدان	١٨٧٩-١٩٥٦م (لبنان)	-المُستطرَفاتُ منَ النوادر – ط- -نوادرُ الأدباء – ط- -نوادرُ الكرامِ في الجاهليّةِ والإسلام – ط- -ديوانُ شعرٍ صغير – ط-	-شقيق جُرجي زَيدان مُنشيء "الهلال" **الأعلام ١/٣٥**
٢٢	جرجس شلحَت	١٨٥٦-١٩٣٨م (سُوريا)	-النجوى-ط-(نَظْمٌ) -الكونُ والمَعيدُ-ط-(أُرجُوزةٌ) -الطرازُ المُعلّمُ في مَدحِ البَتول مَريمُ-ط- -أطباقُ ذَهَبٍ من أمثالِ حَلَب – ط-	سُريانيُّ المذهَب، من أعضاءِ المَجمع العلمي العربي بدمشق ومُؤسّسُ مَدرسةِ "التَرقّي" للسريان. **الأعلام ٢/١١٧**
٢٣	خليل شيبُوب	١٨٩١-١٩٥١م (سُوريا)	-الفَجرُ الأوّلُ – ط-(ج١ من ديوانه) -عَبد الرحمان الجَبَرتي – ط- -قَبَسٌ من الشرق – ط-	أديبٌ وشاعرٌ وُلدَ باللاذقيّة واشتهَرَ وتُوُفّيَ بالإسكندريّة **الأعلام ٢/٣١٣-٣١٤**
٢٤	صِدّيق شيبُوب	١٨٩٤-١٩٦٥م (سُوريا)	-شخصياتٌ عَربيّةٌ -معاركُ الإسكندريّة -القوميّةُ العربيّةُ -العُدوانُ الثلاثي	أديبٌ مُتطلّعٌ في الثقافتين العربيّة والفرنسيّة. -هو شقيق خليل شيبُوب -أشرف على تحرير "البَصير" قُرابةَ ٤٠ سنة. **مصادرُ الدراسة ٣/٦٧١**
٢٥	الأب لويس شيخُو	١٨٥٩-١٩٢٧م (العراق)	-مجاني الأدَب – ط- -شُعراءُ النصرانيّةِ – ط- -علمُ الأدَب – ط- -الآدابُ العَربيّةُ في القرن التاسع عَشر – ط- -الآدابُ العربيّةُ في الربُعِ الأوّل من القرن العشرين – ط- -أطرَبُ الشعرِ وأطيبُ النثر – ط	إلى جانب اهتمامه بالأدَب لهُ اهتمامَاتٌ توثيقيّةٌ. - نشر كثيرًا من كتُب العَرب. **الأعلام ٥/٢٤٦-٢٤٧**
٢٦	أنطُون صالحاني	١٨٤٧-١٩٤١م (سُوريا)	-رنّاتُ المثالث والمثاني في روايات الأغاني – ط- (٣ ج)، (مختارات من كتاب الأغاني) -ملحق ديوان الأخطل – ط- -طرائف وفكاهات في أربع حكايات-ط-(على نسق ألف ليلة وليلة)	كاهن وأديب من الآباء اليسوعيين، سرياني كاثوليكيّ. **الأعلام ٢/٢٧**

٢٧	ميخائيل الصّقّال	١٨٥٢-١٩٣٨م (لبنان)	-ديوان-ط-(ج١) -لطائف السَّمر في سكان الزُّهرة والقمر – ط-	-أديبٌ من أعضاءِ المجمع العلمي العربيّ. **الأعلام ٧/٣٣٦-٣٣٧**
٢٨	يُوحَنّا طنّوس	١٨٦٦-١٩٤٦م (لبنان)	-أميرُ الأرز، (مسرحيّة شعريّة)، ١٩٢٧ -النعمانُ مَلكُ الحيرةِ في بَني شعبَان، (مسرحيّة في ٤ فصول)، مطبعة الاجتهاد، بيروت، ١٩٢٤ -عديدَ المَسرحيّاتِ المَوضُوعةِ والمُقتَبسَةِ – خ-	مُؤلّفٌ مَسرَحيٌّ وأوّلُ كَاهن مَارونيّ نَادَى بعرُوبَةِ لُبنان. كان من أوائل مَن دَرسُوا تَاريخ الأدَبِ العربيّ. **مصادرُ الدراسة ٣/٧٣٤**
٢٩	مارُون عبّود	١٨٨٦-١٩٦٢م (لبنان)	-المجمُوعةُ الكَامِلةُ – ط-	-من كِبَارِ النّقّاد، كثيرُ التّأليف، فَقد أصدرَ نحو ٥٠ كتابًا، من أعضَاءِ المَجمع العلميِّ العربيِّ. **الأعلام ٥/٢٥٣**
٣٠	رَشيد عطية	١٨٨٢-١٩٥٦م (لبنان)	-الإعرَابُ في قَواعِدِ الأعرَابِ – ط-(مَدرسيٌّ)، (٣ج). -جَزاءُ المكرِ – ط- (تَمثيلِيّةٌ شعريّةٌ) -شرحَ وضَبَطَ "ديوان البُحتري" -أقربُ الوَسائل في إنشاءِ الرسائل	أديبٌ لهُ اهتمَامَاتٌ صحفيّة في المَهجر، أنشأ جَريدة "فتى لُبنان"(١٩١٤-١٩٤٠) في سَاو بَاولو. **الأعلام ٣/٢٣**
٣١	ادوَار سَليم عَطيّة	١٩٠٣-١٩٦٦م (لبنان)	مُؤلّفاته كلّها باللغة الانكليزيّة منها: – عَربيٌّ يَروي قِصّتَهُ – لبنان الجَنّة – العربُ – النسرُ يَهجُرُ بريطانيا	أديبٌ لُبنانيٌّ ومُجَاهدٌ عَربيٌّ. **مصادرُ الدراسَة ٤/١٤٨٨**
٣٢	وَديع عَقل	١٨٨٢-١٩٣٣م (لبنان)	-ديوانُ شعر – ط- -أربعُ روَايَاتٍ تَمثيليّة مَطبُوعَة -شَرحٌ لـ "رِسَالةِ الغفُرانِ" –خ-	مَارسَ التعليم وشَاركَ في إصدَار جَريدَة "الوَطن" ثمّ "الرّاصد". -انتُخبَ نَقيبًا للصحَافة مَرتَين ورَئيسًا للمَجمَع العلميِّ اللبنانيِّ. **الأعلام ٨/١١٢**
٣٣	سَليم روفائيل عَنحُوري	١٨٥٦-١٩٣٣م (سوريا)	مُؤلّفاته المَخطوطَة: – الشعرُ العلميُّ أو العلمُ في الشعر. – المَسألَةُ الشرقيّة(بالتركيّة). – عُكاظ في شؤون العَرب قبلَ الإسلام – هندُ وعِصام(روايَةٌ تَمثيليّة)	جُلّ مُؤلّفاته المَطبُوعة نُشرَت قبلَ الحَرب العَالميّة الأولى. **مصادرُ الدراسَة ٢/٦١٣**
٣٤	بُولس غَانم	١٨٩٢-١٩٦٨م (لبنان)	-الإسكندرُ الكبيرُ، (روايَةٌ تَمثيليّة) مُثّلَت في دَار الأوبرَا في ١٦ أفريل ١٩٣٤. -عَرّبَ وترجمَ عَديدَ المُؤلّفات. -لهُ سَبعُ قصائدَ تعرَفُ بِـ "اللّبنانيات السبعُ"، (من الشعر الوَطَني).	أديبٌ لبنانيٌّ عُهدَ إليه عام ١٩١٥ بوظيفَة مُترجم لدى مَحكمَة مصر المُختلطَة ثمّ رَئيسًا للمُترجمين. **مصادرُ الدراسة ٤/٨٩٩**

٣٥	عَبد الله غَانم	١٨٩٥-١٩٥٩م (لبنان)	-العَندليبُ، (ديوانُ زَجَلٍ باللهجَةِ اللبنانيّة)، بَيروت، ١٩٣٩، (١٠٠ ص). -شيطانُ اليُرج، (مسرحيّة)، بيروت، ١٩٣٠. كتابُ الأجيالِ،(٣ج)، مطبعةُ العرائسِ، ١٩٣٨.	أديبٌ لهُ اهتماماتٌ صحفيّةٌ إنشاءً وتحريرًا أصدرَ جَريدةَ "صَنّين" ١٩٢٩ ومَجلّة"الدهر" . مَصَادرُالدراسَة ٤ /٩٠٣
٣٦	أمين الغرَيّب	١٨٨١-١٩٧١م (لبنان)	-أشواكٌ ووَرد-ط- -أخبارٌ وأفكارٌ-ط- -في زوايَا القُصور -ط- -الحُبُّ المكتومُ (قِصّةٌ تَرجمها عن الإنكليزيّة)	أديبٌ لهُ اهتماماتٌ صحفيّةٌ أصدرَ جَريدةَ "الحَارس"سنة ١٩٢١. الأعلام ٢١/٢
٣٧	مَارُون غُصن	١٨٨٠-١٩٤٠م (لبنان)	-عُثمانيات، من ديوانِ "الغُصنِ الرطيبِ"، بَيروت، د. ت . -حَياةُ اللغات وموتها، بَيروت، ١٩٢٥ (٤٦ص). -اللغةُ العاميّةُ، بَيروت، د. ت .	أديب كاهن الأعلام ٢٥٣/٥
٣٨	يُوسف غُصُوب	١٨٩٣-١٩٧٢م (لبنان)	-أخلاقٌ ومَشاهدُ -ط- -ديوانُ "القَفصُ المَهجُور" -ط- -ديوانُ "العَوسجَةُ المُلتهبَةُ" -ط- -ديوانُ "قَارُورة الطيب" -ط- -ديوانُ "الأبوابُ المُغلقَةُ" -ط-	تَرأسَ قَلمَ الترجمَة في المُفوضيّة الفرنسيّة ببيرُوت. لَهُ روايَاتٌ شَعبيّةٌ مَطبُوعَةٌ ولهُ تَرجماتٌ عن الفرنسيّة الأعلام ٢٥٤/٨
٣٩	فليكس فَارس	١٨٨٢-١٩٣٩م (لبنان)	-رسالةُ المنبَرِ إلى الشرق العربيِّ، مَطبعَةُ المُستَقبَل، الإسكندريّة، ١٩٣٦، (مُحاضَرَات تَرمي إلى إحياء القوميّة في الشرق) -تَرجمَ: - "ارتقاء ألمانيَا الوطني في مُدّة الخمس والعشرينَ سنَة الأخيرة" لكارل هَلْزيغ، المطبَعَة المارُونيّة، ١٩١٦ -"اعترافاتُ فتى العصر" لألفرَاد دي مُوسيه، مطبَعَةُ المُستقبل، ١٩٣٨ -"هكذا تكلّمَ زرادشت" لنيتشه، الإسكندريّة، ١٩٣٨. -ديوانُ شِعر القيثَارَةُ -خ-	كانَ والدهُ لُبنانيًّا وأمّهُ فرنسيّة، وكانَ من المُناضلينَ في سبيلِ الوعيِّ القوميِّ واليقظةِ العربيّة. عُيِّنَ رَئيسًا لقلمِ الترجمَة في الإسكندريّة سَنة ١٩٣١. مَصادرُ الدراسَة ٦٣١/٣ الأعلام ١٥٥/٥-١٥٦
٤٠	سَارُوفيم فكتور	١٨٧٩-١٩٢٢م (لبنان)	-تاريخُ الآداب العربيّة -ط-(مدرسي) -ترجمَ عن الفرنسيّة رواياتٌ فكاهيّة وتمثيليّة -ديوانُ شِعر	لبناني كان يُدعَى "رَشيد" ترهّبَ فصارَ اسمه "سَارُوفيم" . الأعلام ٦٩/٣
٤١	إلياس فيّاض	تـ ١٩٣٠م (لبنان)	-ديوانُ شعر -ط- ترجَمَ عَنِ الفرنسيّة قِصصًا منها:-الشهيدَةُ -ط- -عشيقَةُ مازَارين -ط-	تولّىَ وزَارَة الزراعَة وكان من أعضَاء مجلس النوّاب. الأعلام ١٠/٢

٤٢	نِقولا فيّاض	١٨٧٤-١٩٥٨م (لبنان)	-خواطرُ في الصحّةِ والمرَض-ط- -حول سرير الامبراطور -رفيف الأقحوانِ (شعر) -دُنيَا وأديَانٌ	طبيبٌ وأديبٌ من أعضاء المَجمع العلميِّ العَربيِّ. الأعلام ٨/٤٦
٤٣	سَليم إبراهيم قُبعين	١٨٧٠-١٩٥١م (فلِسطين)	-كان من الأدباء الضالعينَ بالأدَب الروسي والعامِلِين على نشرِهِ فترجَمَ عَدَدًا من آثارِهِ منهَا: -أنشودَة الحُبِّ لتورجنيف، مطبَعة مجلّةِ الإخاء، مصر، ١٩٢٨، (٥٦ص) -حِكَمُ النبيِّ محمّد، ترجمهَا عن تولستوي، ط٢، المطبعةُ الأهليّة، مصر، ١٩٢٤،(٩٢ص). -مصرعُ القيصَر وأهلُ بَيتِه(مُعرّب)، مطبَعةُ العُمرَان، القاهرة،١٩٢٢،(١٢٠ص). -عيدُ البَهاء والبَهائيّة، مصر، مطبَعةُ العمران، ١٩٢٢.	كان من المُعارضين للحُكم العُثمانيِّ. كان شديدَ الاهتِمامِ بكلِّ ما يَعُودُ على الطائفةِ الأرثُوذكسيّةِ بالاستِقلال الديني. مصادرُ الدراسَةِ ٤/١٠٢٠.
٤٤	إلياس عَبده القُدسي	١٨٥٠-١٩٢٦م (سوريا)	-"المَعميات والأحَاجي" (جمعَ فيهِ طائفة من الأمثالِ العاميّةِ بالعَربيّةِ وقابلهَا بما يُماثِلها باللغاتِ اليُونانيّةِ القديمَة).	كان مُهتمًّا بالأدَب الشعبيِّ وكان عُضوًا بالمَجمَع العلميِّ العَربيِّ بدمشق. مَصادرُ الدراسَةِ ٤/١٠٢٣
٤٥	شارل داود القرم	١٨٩٤-١٩٦٣م (لبنان)	-الجَبَل المُلهم، بيروت، ١٩٣٢ (انظر: مجلّةَ المَشرِق، مج ٣٣، ص ٨١٠)	كان شاعرًا باللغةِ الفرنسيّة. وكان من كِبارِ العاملينَ في خِدمةِ لبنانَ وقضيّتهُ ومن المُجاهدينَ في سَبيلِ استِقلالِه. مَصادرُ الدراسةِ ٤/١٠٢٧
٤٦	كَرَم مُلحَم كرَم	١٩٠٣-١٩٥٩م (لبنان)	ألّفَ عَديدَ القِصص منهَا: -جَعفَرُ المَنصُور - ط- -أشبَاحُ القَريَةِ - ط- -أطيَافٌ من لُبنان - ط- -صقرُ قُريش - ط-	صحفيٌّ و قصّاصٌ. الأعلام ٥/٢٢٢
٤٧	فيليب كميد	١٨٨٢-١٩٣٩م (لبنان)	-غُصنُ البَان، (مَسرحيّةٌ شعريّةٌ) -عَديدُ المَسرحيّاتِ المُعرّبةِ الأخرَى	كاتبٌ مسرحيٌّ. مَصادرُ الدراسَةِ ٤/١٠٧٩
٤٨	جُرجي الكَندَرجي	١٨٧١-١٩١٨م (سوريا)	- الزهيرات - ط- (رِسَالةٌ ضمّنها بعضَ أشعَارِهِ)	وُلِدَ في حلب وتوُفيَّ في أركشون (Arcachon) بفرنسا الأعلام ٢/١١٧
٤٩	صَلاح اللبكي	١٩٠٦-١٩٥٥م (لبنان)	-أرجُوحة القَمَر -حَنينٌ -غُرباءٌ -التيّاراتُ الأدبيّةُ الحديثَةُ في لُبنان	وُلِدَ في البَرازيل وعَمِلَ في الصحافةِ والمُحامَاةِ. الأعلام ٣/٢٠٨

٥٠	أديب ميخائيل لَحُود	١٨٨٥–١٩٦٤م (لبنان)	-حضارةُ العربِ في الجاهليّةِ والإسلامِ، مطبعة صادر، ١٩٢٥، (٣٠٤ص). -لبنان على المَسرحِ، مطبعةُ الهُدى، نيويُورك، ١٩١٩، (٩٤ص). -عديدُ المسرحيّات الشعريّة والنثريّة.	مُؤلّفٌ ومسرحيٌّ. مصادرُ الدراسة ٤/١١١٥
٥١	نجيب حبيب ليان	١٨٩٨–١٩٧٢م (لبنان)	-ديوانُ "ابنُ العَرائشِ"، بيرُوت، د.ت -نفحةُ الشبَاب (شعر)-خ- -بينَ القوسِ والربابَةِ (قصّةٌ)-خ- -القريَةُ الغازيَةُ (مسرحيّةٌ)-خ- -من صَميمِ الأحداثِ اللبنانيّةِ-خ-	-أديبٌ وشاعرٌ وصحافيٌّ لُقّبَ "بكاتِبِ الرؤسَاءِ" في لبنان. -تولّى أمانةَ سرِّ نقابةِ الصحافة عام ١٩٣٢. -تَرأّسَ جريدةَ "الاتّحَاد اللبناني" ١٩٣٣ و"لسانَ الحَال" ١٩٣٤. مَصادرُ الدراسَة ٤/١١١٧
٥٢	إدوار مرقص	١٨٧٨–١٩٤٨م (سوريا)	-الأدبُ العربيُّ مآلهُ وما عليه-ط- -ذخيرةُ المتأدّب-ط- -فنّ التعريبِ عن الفرنسيّة-ط- -ديوانُ إدوَارَ مَرقَص – ط- تَرجمَ عن الفرنسيّة كتاب "تاريخ الحرب العُظمى"	-ترجمَ ما يُقاربُ ٤٠ مُجلّدًا وكانَ من أعضاءِ المَجمَعِ العلميِّ العَربيِّ وأصدرَ جريدة "النهضَة الجديدة". الأعلام ٢/٢٨٢-٢٨٣
٥٣	خليل مطران	١٨٧١–١٩٤٩م (لبنان)	ألّفَ: -مرآةُ الأيّام في مُلخّصِ التاريخِ العام -ط- -وترجمَ مع حافظ إبراهيم "المُوجزُ في علمِ الاقتصاد" – ط- (٥ج). -ترجمَ عدّةَ روايَاتٍ من تأليفِ شكسبير وكُورناي وراسين وهيجُو. -ديوانُ شعرٍ – ط- (٤ج).	لُقّبَ بـ "شاعر القطرين" وكانَ غزيرَ العلمِ بالأدبين الفرنسيِّ والعربيِّ. الأعلام ٢/٣٢٠ E.I. ٤/٩٩٩
٥٤	قيصر المَعلوف	١٨٧٤–١٩٦٠م (لبنان)	- جمال بلادي – ط- - ديوانُ قيصَر المَعلوف – ط-	عادَ من البرازيل إلى لبنانَ سنة ١٩١٤. الأعلام ٥/٢٠٩-٢١٠
٥٥	أنيس المَقدسي	١٨٨٥–١٩٧٧م (لبنان)	كتبَ القصةَ وترجمَ: "الذكرى" و"هاجر". وفي الدراسَات والنقد والتحقيق: -تطوّرُ الأساليبِ الشعريّةِ في الأدبِ العربيِّ -الدول العربيّةُ وآدابهَا -تطوّرُ الأساليبِ النثريّةِ في الأدبِ العربيِّ -العواملُ الفعّالةُ في الأدبِ العربيِّ الحديث -مقدّمةٌ لدراسات النقد في الأدب العربيِّ -الفنونُ الأدبيّةُ وأعلامُها في النهضةِ العربيّةِ الحديثة.	الأعلام ٢/ ٢٩ إتمامُ الأعلامِ، ص ٤٩

٥٦	جرجس الخوري المقدسي	١٨٦٩-١٩٤١م (لبنان)	-نَهلة الضمآن في الخطابَة والكتابَة والشعر والبَيان، بيَروت، ١٩٢٦ (١١٢ص) -المناهل، المطبَعةُ الأدبيّة، بَيرُوت،(١٩٢٩-١٩٣١). -الأطايبُ، مطبعةُ الوفاء، بيروت، ١٩٣٣.	من أعلامِ الأدَب الفكَاهي جمعَ نحوًا من ٣٠٠٠ نادرة وأصدرَ مجلّةَ "المَوَرِدُ الصافي" مدّةَ ١٨ سنةً. مصَادرُ الدراسَة ٤/١٢٦٩
٥٧	شبلي ملّاط	١٨٧٦-١٩٦١م (لبنان)	-ديوانُ المَلاّط – ط- (ضمّ إليه شعرَ أخيه تامر) -عديدَ الروايَات	شبلي إدّه المُلقّبُ بـالملاّط، أصدرَ عديدَ الصحُف منها "النصير" و"الوطن"... الأعلام ٣/١٥٥
٥٨	إبراهيم المُنذر	١٨٧٥-١٩٥٠م (لبنان)	-كِتابُ المُنذر – ط- (في نقد أغلاط الكتّاب) -حديثُ نائب – ط- -الدنيا وما فيها – ط- -ديوانٌ – ط-(ج١).	أديبٌ ولُغويٌّ لهُ اهتمامَاتٌ سياسيّةٌ وكانَ من المُناضِلينَ في سَبيلِ العُروبَة. انتخبَ نائبًا عن بَيرُوت في مَجلسِ لُبنانَ النيابيّ ١٩٢٢. الأعلام ١/ ٧٦ مصادرُ الدراسَة ٤/١٢٩٠
٥٩	سلامة مُوسى	١٨٨٧-١٩٥٨م (مصر) قِبطيٌّ	-أشهرُ الخُطب ومشاهير الخُطَباء، دار الهلال، –ط١، ١٩٢٤. -الحُبُّ في التاريخ، دار الهلال، ط١، ١٩٢٥. -أحلامُ الفلاسفة، دار الهلال، ط٢، ١٩٣٦. -حريّةُ الفكرِ وأبطالُها في التاريخِ، دار الهلال، ط١، ١٩٢٧. -أسرارُ النفس، دار الهلال،١٩٢٧. -تاريخ الفنونِ وأشهَرُ الصوَر، دار الهلال، ط١، ١٩٢٧. -اليوم والغد، المَطبَعة العصريّةُ، القاهرة، ١٩٢٨ -الدنيَا في ثلاثينَ عامًا، مطبعةُ المجلّة الجديدَة، ط٢، ١٩٣٦. -في الحياة والأدب، مطبعةُ المجلّة الجديدة، ط١، ١٩٣٠. -ماهيَ النَّهضةُ (الأوروبيّةُ)، مَطبَعةُ المَجلّة الجَديدَة، ط١، ١٩٣٥. -مصر أصلُ الحَضَارَات، مَطبَعةُ المَجلّة الجَديدَة، ط١، ١٩٣٥. -الأدبُ الإنكليزيُّ الحديثُ، مطبعةُ المجلّة الجديدة، ط١، ١٩٣٦. -السيكولوجيّةُ في حياتنَا اليوميّة، مطبَعةُ المجلّة الجديدَة، د.ت. -عَبد اللّطيف البغدَادي في مصر، مطبعةُ المَجلّة الجديدة، ط١، ١٩٣٧	-شاركَ في تأسيسِ حزبٍ اشتراكيّ. -جحدَ الدياناتَ في شَبابه وعادَ إلَى الكنيسَة في سنِّ الأربعينَ - ترأسَ تحريرَ مجلّة "الهلال". - مُضطربُ الاتّجاه والتفكير. - ترجمَ ما يزيدُ عن ٤٠ كِتابًا طُبعَت كلّهَا. -كانَ كثيرَ التجنّي على كُتُب التراثِ العربيّ. الأعلام ٣/ ١٠٨ E.I. ٨/٩٥١

٦٠	رَشيد نخلة	١٨٧٣-١٩٣٩م (لبنان)	-مَعنى رَشيد نخلة – ط- -مُحسِن الهزّان-ط- (قِصّةٌ)	ناظمُ النشيد الوطنيّ اللبنانيّ سنةَ ١٩٣٥. الأعلام ٣/٢٦
٦١	نَجيب نَصّار	١٨٦٥-١٩٤٨م (لبنان)	-الرجُل- سيرَةُ المَلك عَبد العَزيز آل سَعُود -نَجدةُ العرَب،(روايَةٌ) -وفاءُ العربِ، (مَسرحيّةٌ)	أسّسَ الحزبَ العربيّ ١٩١٨ دعا سنةَ ١٩٢٠ لتأسيس مكاتبَ دعايَة ضدّ الصهيونيّة في أوروبّا وأمريكا. دعا إلى الوحدَة العربيّة والتوفيق بين العرَب على اختلاف مللهم ونحلهم. مَصادرُ الدّراسَة ٤/١٣٢٨
٦٢	نادرس وَهبي	١٨٦٠-١٩٣٤م (مصر) قِبطيٌّ	-الخُلاصَة الذهبيّة في علم العربيّة – ط- -مرآةُ الظرف في فنّ الصرف – ط- -تاريخُ مصرَ مع فلسفة التاريخ – ط- -مؤلّفاتٌ مُترجمةٌ عن الفرنسيّة وقصصٍ تمثيليّةٌ	يُجيدُ عديدَ اللغات، حضرَ دروسًا في الفقه والعربيّة بالأزهر الأعلام ٢/٨٢

أديباتٌ مسيحيّاتٌ عربيّاتٌ

١	مَحبُوبة حدّاد	١٨٩٧-١٩٥٧م (لبنان)	يُقالُ أنّها كتبَت: - نفثاتُ الأفكار - دُمُوعُ الفجر	أديبَةٌ لبنانيّةٌ وصحافيّةٌ، أنشأت في باريس مجلّةَ "الحياة الجديدة"، لها نشاطاتٌ اجتماعيّةٌ وكان لها صالونها الأدبيّ. مصادرُ الدراسَة ٣/٢٥٩
٢	مي زِيادَة	١٨٨٦-١٩٤١م (لبنان)	-الأعمَالُ الكاملَةُ – ط-	-أديبَةٌ لها اهتماماتٌ اجتماعيّةٌ. الأعلام ٥/٢٥٣-٢٥٤
٣	سلمى صَائغ	١٨٨٩-١٩٥٣م (لبنان)	-صُورٌ وذكرياتٌ – ط- -مذكراتٌ شرقيّةٌ – ط- -النسمَاتُ – ط-	أديبَةٌ استكتبَها الفرنسيّون أيّامَ احتلالهم لبنانَ. الأعلام ٣/١٠٤
٤	جُوليا طعمة	١٨٨٠-١٩٥٤م (لبنان)	-مَي في سُوريّة – ط-	أديبَةٌ كان لها صالونها الأدبيّ، أنشأت عديدَ المجلات. الأعلام ٢/١٤٨
٥	ماريّ عجمي	١٨٨٨-١٩٦٦م (لبنان)	-"مُختاراتٌ من شعر ماريّ ونثرها"، جامعة الرابطَة الثقافيّة النسائيّة، دمشق، د.ت. تَرجمَت: المجدليّةُ الحسناءُ -ط- (عن الأنقليزيّة) -أمجد الغايات – ط-	أسّست عام ١٩٢٠"النادي الأدبيّ". الأعلام ٥/٢٥٤

٦	عفيفة كَرَم	١٨٨٣-١٩٢٤م (لبنان)	-غادةُ عَمشيت – ط- (رواية) -ترجَمت إلى العربيّةِ "مَلِكة اليَوم" – ط-	الأعلام ٤/٢٣٩
٧	مريانا مرّاش	١٨٤٨-١٩١٩م (سوريّا)	-ديوان" بنت فِكرٍ" – ط-	الأعلام ٧/٢٠٩
٨	لَبيبَة ماضي هاشِم	١٨٨٢-١٩٥٢م (لبنان)	-حسنات الحُبّ – (قِصّة) -جزاءُ الخيانةِ – (قِصّة) -الفتاةُ الإنقليزيّة	مصادرُ الدراسةِ ٤/١٣٦٥
٩	وردة اليَازجي	١٨٣٨-١٩٢٤م (لبنان)	ديوانُ: -حديقةُ الوردِ – ط- (عِدّةُ طبعاتٍ)	أديبةٌ وشاعرةٌ مصادرُ الدراسةِ ٤/١٤١٤
١٠	ماريّ ينّي	١٨٩٥-١٩٧٥م (لبنان)	-تاريخ تشيلي	-أنشأتِ "الندوة الأدبيّة" بسانتياغو إتمامُ الأعلام، ص ٢١٦

أدباءُ المهجر

١	يُوسف شديد أبي اللمع	١٨٧٦-١٩٤٣م (لبنان)	-الطفل المسرُوق، (رواية)نيويورك، مطبعة الهدى، ١٩٢٥. -قوّة الإرادةِ (عن الانقليزيّةِ)، ط١، ١٩٢٤، ط٢، مطبعة الاتحادِ، بيروت ١٩٣٨، (١٢٩ص)	أديبٌ وصحفيٌّ في المهجر الأمريكي. أصدرَ مع شَقيقتِهِ نجلاء مجلّة "الفجر"، ١٩٣١ مصادرُ الدراسةِ ٣/٩٩
٢	المُطرَان أنطونيُوس بَشير	١٨٩٨-١٩٦٦م (لبنان)	-كلماتُ جُبرَان، مكتبة العرب، مصر، ١٩٢٨. -لماذا أنا مسيحيٌّ، مُترجَم عن فَرَانك كرَاين، مكتَبة العرب، مصر، ١٩٢٧ -الرجلُ الذي لا يَعرفُهُ أحَدٌ، مُترجَمٌ عن بَرتُول، مصر،١٩٢٨ (السيد المَسيحُ). -تاريخُ الكنيسةِ الأرثوذكسيّةِ (بالانقليزيّةِ)	أحدُ أعلامِ الأدبِ المهجري"، مِترُوبُوليتَ نيويورك وسائرِ أمريكا الشماليّة، ارتبَطَ ذِكرُهُ بِذِكرِ جُبرانَ. -هو أوّل من ترجمَ كتبَ جُبرَان إلى العربيّةِ مصادرُ الدراسةِ ٣/٢٠٣
٣	ملحم قسطنطين الحكيم	١٨٨٦-١٩٣٣م (لبنان)	-جميلٌ وجميلةٌ (رواية) -شرائعُ الإسلامِ (باللغةِ الإسبانيّةِ) -إنتِقامُ أمٍّ (مسرحيّةٌ بالإسبانيّةِ) -ترجمَ كليلةَ ودمنةَ إلى الإسبانيةِ باشرَ تأليفَ مُعجمٍ إسبانيٍ-عربيٍّ لم يُتمِمهُ	أديبٌ مهجريٌّ اعتنقَ الإسلامَ في آخرِ حياتِهِ، تعصّبَ للعربيّةِ وللعرب ولتفوّقِ لُغتِهِم. مصادرُ الدراسةِ ٤/١٤٥٧
٤	أسعَد رُستم	١٨٧٨-١٩٦٩م (لبنان)	- ديوانُ أسعَد رُستُم – ط- ١٩١٩ - الرستميّات – ط-	شاعرٌ فكاهيٌّ في المَهجرِ الأمريكي، كان يُلقي الخُطَبَ في كنائسِ نيويورك عن الشرقِ وعاداتِ أهلِهِ وأديانِهِم وكان يُلقّبُ بشاعرِ الفيحَاء الأعلام ١/٣٠٢

٥	مَحبُوب الخُوري الشرتوني	١٨٨٥-١٩٣١م (لبنان)	- ديوانُ مَحبُوب الشرتوني، نيويورك، مطبعةُ السمير، ١٩٣٨، (مُقدّمتُهُ بِقلمِ ايليّا أبُو مَاضِي).	شاعرٌ مهجريٌّ، أنشأ في المكسيك جريدةَ "الرفيق" سنةَ ١٩٢٥ مَصادِرُ الدراسَةِ ٦٢٣/٣
٦	جُورج صيدَح	١٨٨٣-١٩٧٨م (لبنان)	-دواوينهُ: "النوافِل"، "النبضَات"، "حِكايةُ مُغترب"، "ديوانُ صيدح"، "شظايَا حُزيرَان". - أدبُنَا وأُدباؤنَا بالمهاجِرِ الأمريكيّةِ - الشعرُ العربيُّ المُعاصِرُ (بِالفرنسيّةِ).	مِن كِبَارِ شعراءِ المهجرِ حملَت أُسرتُهُ لَقَبَ "صَيدَح" لاشتِهَارِ بَعضِ جُدُودِهِ بِرخَامَةِ الصوتِ فَدَعَوهُ بِذَلكَ تَشبِيهًا لَهُ بِالبُلبُلِ الصدّاحِ. إتمامُ الأعلَامِ، ص ٦٩
٧	إلياس طُعمه	١٨٨٦-١٩٤١م (لبنان)	-أغاريدٌ وعواصِفُ، ط٤، ١٩٣٤ -نفخَاتُ الصورِ، مطبعةُ الوفاءِ، بيروت، ١٩٣٤، (١٤٢ص). -أحاديثُ المجدِ والوجدِ، ط٢، ١٩٢١ (٢٦١ص) -التسريحُ والتصريحُ، ١٩٣٤ (١٢٥ص). -كتابُ القضيتَينِ، ط٢، مطبعةُ الوفاءِ، بيروت، ١٩٣٤.	مِن نُزلاءِ المهجرِ الأمريكيِّ. الأعلام ١٠/٢ مصادِرُ الدراسةِ ٧٥/٢
٨	إلياس فرحَات	١٨٩٣-١٩٧٦م (لبنان)	دواوينُ: -الرباعيّاتُ -فرحَاتُ -الربيعُ -عودةُ الغَائبِ -رحلةُ الشرقِ	مِن نُزلاءِ المهجرِ الأمريكيِّ. إتمامُ الأعلام، ص ٤٥
٩	مُوسَى كَرِيم	١٨٩٦-١٩٧٤م (سوريَا)	كتبَ باللغةِ العربيّةِ: -نابليُون بُونابرت -عشيقاتُ الامبراطُورِ -حقائقُ وعِبَر -النزلاءُ الشرقيّونَ فِي البرازِيلِ	مِن نُزلاءِ المهجرِ الأمريكيِّ. -عُضوُ المجمَعِ العلميِّ بِساو بَاولُو ١٩٣٠. الأعلام ٧/ ٢٢٩
١٠	داود مجَاعِص	١٨٨٦-١٩٦٠م (لبنان)	كتبَ مسرحيّاتٍ: -خرابُ قرطَاجنّةَ -إعدَامُ فريرا -الكُونت مُونغومِيري	مُؤلّفٌ مسرحيٌّ وصَحَافِيٌّ أنشأَ جريدةَ "العَرشِ" في سانتيَاغو سنةَ ١٩٢٠ مَصادِرُ الدراسَةِ ١١٣٣/٤

١١	جُورج مَسَرَّة	ت ١٩٤٢م (لبنان)	-المسألةُ الشرقيّةُ أو تركيَا في مائة سنةٍ -حيَاتُنا الإجتماعيّةُ، (٣ج) - مَباحِثُ لُغويّة - يُنبُوعُ الدمُوعِ	من نُزلاءِ المهجرِ الأمريكي، كان من المُدافعينَ عن اللغة العربيّةِ. مصادرُ الدراسة ١١٩٨/٤
١٢	جميل المعلوف	١٨٧٩-١٩٥١م (لبنان)	طُبعَت عديدُ مؤلفاته قبل الحرب العالميّةِ الأولَى أمّا المخطوطةُ فنذكرُ منها: -أبناءُ عمِّنا الأتراك -مُستقبلُ السوري في أمريكا -كيف تثورُ الأممُ -الحريّةُ أم المدافعُ -اللغةُ العربيةُ إذا تفرنجَت -عرّبَ: -أشهرَ مقالاَت" بيكُون" الأنكليزي. -السياسةُ الاجتماعيّة" لبيكُونَ " -العقدُ الاجتماعيُّ" لرُوسّو"	أديبٌ وكاتبٌ مهجريٌّ وناقدٌ سيَاسيٌّ. كتبَ في جَريدَة "الأيّام" بطلبٍ من عمّه يُوسف نعمانَ المَعلُوف، أسّسَ في نيويورك جمعيّةَ "الحلقةِ الأفغانيّة" وهي جمعيّةٌ أدبيّةٌ. هُو صِهرُ عيسَى اسكندَر المَعلُوف. مصادرُ الدراسة ٧١٦/٢
١٣	فوزي المَعلوف	١٨٩٩-١٩٣٠م (لبنان)	من قصائده المنشورة : -سُقُوطُ غرناطة – ط– -تأوّهاتُ الحبِّ – ط– -أغاني الأندلسِ–ط–	من نزَلاءِ المهجر الأمريكيّ. الأعلام ١٦٣/٥
١٤	قيصر إبراهيم المعلوف	١٨٧٤-١٩٦٤م (لبنان)	-جمال بلادِي(ملحمةٌ شعريّةٌ)، مطبعةُ هَرمُوش، ١٩٣٩،(٤٤ص)	من نزلاءِ المهجرِ الأمريكي أنشأ في البرازيل أوّلَ نقابةٍ صحافيّةٍ عربيّةٍ. مصادرُ الدراسة ١٢٥٦/٤

الرابطَــــةُ القَلميّـــــــــةُ

١	ايليَا أبُو مَاضِي	١٨٨٩-١٩٥٧م (لبنان)	-تذكارُ الماضي–ط– -دِيوانُ أبِي مَاضِي – ط– -الجداولِ – ط– -الخمائل – ط–	عضوٌ من أعضاءِ الرّابطةِ القلميّةِ. الأعلام ٣٥/٢
٢	رَشيد أيّوب	١٨٧١-١٩٤١م (لبنان)	– الأيوبيّات، (ديوانٌ)، أمريكا، ١٩١٦. -أغاني الدرويش، المطبعةُ السوريّةُ الأمريكيّة،١٩٢٨ (١٢٠ص)، (مُقدّمةُ ميخائيل نُعيمَة)	عضوٌ من أعضاءِ الرّابطةِ القلميّةِ، كانَ يُنعتُ بالشاعرِ الشّاكي. الأعـــلام ٢٢/٣ مصادرُ الدراسة ١٥٣/٢

٣	جُبران خليل جُبران	١٨٨٣-١٩٣١م (لبنان)	-المجمُوعة الكاملة – ط-	أبرزُ أعضاء الرابطة الأعلام ٢/ ١١٠
٤	ندرَه حدّاد	١٨٨١-١٩٥١م (سوريًا)	-أوراقُ الخريفِ-ط-،(ديوانُ شعرٍ)	أخو عبد المسيح حدّاد من أعضاء الرابطة القلميّة الأعلام ٨/ ١٥
٥	عبد المسيح حدّاد	١٨٩٠-١٩٦٣م (سوريًا)	-إنطباعاتُ مُغتربٍ في سُوريَةَ-ط- -حِكاياتُ المهجر	من مُؤسِّسي الرابطةِ القلميّةِ الأعلام ٤/١٥٣
٦	نَسيب عَريضَة	١٨٨٧-١٩٤٦م (سوريًا)	-الأرواحُ الحائرةُ – ط- (ديوانُ شِعرٍ) -أسرارُ البِلاطِ الروسي – ط-(قِصّةٌ مُترجَمَةٌ) -ديكُ الجنِّ الحِمصي – ط-(قِصّةٌ منشورةٌ في مَجمُوعَةِ الرابطةِ القلميّةِ).	عضوٌ من أعضاءِ الرابطةِ القلميّةِ. الأعلام ٨/ ١٨
٧	حَبيب كاتبَه	١٨٩٢-١٩٥١م (سوريًا)	-عِظاتٌ وطنيّةٌ -قِصَصٌ عربيّةٌ -رواياتٌ عربيّةٌ وقِصصٌ شعبيّةٌ،(بالانقليزيّةِ) نيويورك ،١٩٢٩.	من أعضاءِ الرابطةِ القلميّةِ. مصادرُ الدراسةِ ٤/١٠٥١
٨	وليم كاتِسفليس	١٨٧٩-١٩٥١م (لبنان)	-مجمُوعةُ مقالاتٍ -حضارةُ العربِ(بالأنقليزيّةِ)	من أعضاءِ الرابطةِ القلميّةِ. مصادرُ الدراسة٤/١٠٨٤
٩	ميخائيل نُعيمَة	١٨٨٩-١٩٨٨م (لبنان)	-المجموعةُ الكاملةُ – ط-	أمينُ سرِّ الرابطةِ القلميّةِ. إتمَامُ الأعلام، ص ٢٩٣
١٠	أمين مِشرِق	تـ ١٩٣٤م (لبنان)	ليستْ له مؤلّفاتٌ صنّفناهُ باعتِبارِهِ عِضوًا مُؤسّسًا مِن أعضاءِ الرابطةِ القلميّةِ بنيويورك	مصادرُ الدراسةِ٤/١٢١٨

العُصبـــــةُ الأندلُسيّـــــةُ

١	يُوسف البَعيني	١٩٠٨-١٩٤٩م (لبنان)	لَيستْ له مُؤلّفاتٌ، صنّفناهُ لأنّهُ عِضوٌ مِن أعضاءِ العُصبَةِ الأندلُسيّةِ.	مصادرُ الدراسةِ ٢/٢٠٥
٢	رَشيد الخُوري	١٨٨٧-١٩٨٤م (لبنان)	دواوينُهُ: -"الأعاصيرُ"، "اللاميّاتُ الثلاثُ"، "فَجرٌ على شفقٍ"، "الرشيديّاتُ"، "القرويّاتُ" -ديوانُ القروي -أعمالُ القروي النثريّةِ	لُقِّبَ بـ"الشاعرِ القرويّ" وبـ"قِدِّيسِ الوحدةِ العربيّةِ"، مِن مُؤسّسي العُصبَةِ الأندلُسيّةِ. إتمامُ الأعلامِ، ص ص ٩٧-٩٨

٣	نظير زيتون	١٩٠٠-١٩٦٧م (سوريا)	-هكذا عرفتهم -فلسطين العربيّة – ط- -النبيُّ الأبيضُ، (٥ج) (عن الأنقليزيّة) -الشعلة – ط-	من مؤسّسي العُصبَة الأندلسيّة وعضوٌ مُراسلٌ للمجمع العلميِّ العربيِّ بدمشق. الأعلام ٨/٣٥
٤	توفيق فضل الله ضعون	١٨٨٣-١٩٦٦م (لبنان)	-مُختارات الجديد،(ج١)، ساو باولو، ١٩٢٢ (٤٨٠ ص). -هَياكل شكسبير، ساو باولو، ١٩٢٩. -مُختارات الدليل، (ج٢) ، ساو باولو،١٩٣٨ (٨٤٠ص).	من أعضاء العُصبَة الأندلسيّة . مَصادرُ الدراسَة ٣/٧٠٢
٥	الجُرّ عقل	١٨٨٦-١٩٤٧م (لبنان)	-العناقيدُ،(ديوانُ شعر) -مجموعةٌ من المَقالاتِ والخُطبِ الاجتماعيّة والسياسيّة.	اشترك في تأسيس العُصبَة الأندلسيّة. مصادرُ الدراسَة ٢/٢٦٢
٦	حُسني غُرّاب	١٨٩٩-١٩٥٠م (سوريا)	ليسَت له مُؤلّفاتٌ صنّفناهُ لأنّهُ عضوٌ من أعضاء العُصبَة الأندلسيّة.	مَصادرُ الدراسَة ٤/٩٠٨
٧	إسكندر كَرباج	١٨٨٥-١٩٥٣م (لبنان)	-غرازيلا للامارتين، (٨٢٨ ص) -شهيدُ الجلجَلة.	من أعضاء العُصبَة الأندلسيّة. مصادرُ الدراسة ٤/١٠٦٠

المشاغِـــلُ العلميّـــةُ

١- الطِـــــــبُّ

١	عازر أرمانيُوس	١٨٧٣-١٩٤١م (مصر) قِبطيٌّ	-مُذكّرةُ الأطبّاءِ والصيدلِيّينَ – ط- -قاموسُ النباتِ الطبيِّ – ط- -المجموعةُ النباتيّةُ الطبيّةُ الصُغرى – ط- -قاموسُ الجَيبِ الطبيِّ – ط-	عَالِمٌ بالصيدلَة. الأعلام ٣/ ٢٤٦
٢	اسكندر البارُودي	١٨٥٦-١٩٢١م (سوريا)	-حياةُ الدكتور فانديك – ط- -السوارُ المُحلّى – ط- -النصائحُ المُوافقةُ في سنِّ المراهقة – ط- -المبادئُ الصحيّةُ للأحداث –ط- -خيرُ الأغراضِ في مداواةِ الأمراض. -أضرارُ المُسكرَات – ط-	طبيبٌ. الأعلام ٢/ ٣٠٤
٣	أمين الجَميّل	١٨٦٧-١٩٣٥م (لبنان)	-علمُ الصحّةِ والطبِّ في خدمةِ الشفقة – ط- -قانونُ الصحّة – ط-	طبيبٌ لبنانيٌّ الأعلام ٢/١٥

٤	جُورج حنّا	١٨٩٣-١٩٦٩م (لبنان)	-العُقمُ والسلالةُ البشريّةُ، دار الريحاني، بيروت، ١٩٣٦.	طبيبٌ مَصادرَ الدِّراسَة٣/٣٤١
٥	أمين الخُوري	١٨٥٥-١٩١٩م (لبنان)	من مُؤلَّفاتِه المطبُوعة بمصر: -الوقاية -الطاعُونُ -العِلَّةُ الأولى	طبيبٌ وأديبٌ. الأعلام ٢ /٢١-٢٢
٦	خليل سعادَة	١٨٥٧-١٩٣٤م (لبنان)	-الوقَايَةُ من السُّل الرئويِّ-ط- -قَامُوسُ سعادَة،(أنقليزي-عربي) – ط-	طبيبٌ وكاتبٌ. الأعلام ٢/ ٢١٨
٧	جُورج صوايَا	١٨٨٢-١٩٥٩م (لبنان)	– المناهجُ الطبيّةُ لاتقاءِ الأمراضِ الإفرنجيّةِ-ط- – ديوَانُ "همس الجُفون" – ط- – دِيوَانُ "الأورَاقِ المُتسَاقطةِ" – ط-	طبيبٌ لبنانيٌّ من شعراءِ المهجر مُؤسِّسُ "الحزب الوطنيِّ العربيِّ" في الأرجنتين سنة ١٩١٨. الأعلام ٢/١٤٦
٨	فؤاد طانيُوس غُصن	١٨٨٩-١٩٧١م (لبنان)	-مُعجمُ توحيدُ ترجَمَة مُصطلحاتِ الأمراضِ باللغات الثلاث، العربيّةُ والفرنسيّةُ والإنقليزيّة، بيروت ١٩٢٨، (١٠٠ ص). -مُعجمُ توحيد ترجمةُ مُصطلَحاتِ التشريح إلى اللغة العربيّة، بيروت، ١٩٣٨. -الرحلَةُ العلميّةُ إلى العواصمِ الشرقيّةِ والغربيّة، بيروت، ١٩٣٠، (٣٠٠ ص). -آدابُ الطبِّ وحياةُ الطبيبِ، بيــروت، ١٩٣٣ . -كتابُ الطّبِّ الشرعيِّ وعلمُ السمُومِ، بيروت، ١٩٣٨.	طبيبٌ لبنانيٌّ. مصادرُ الدراسة ٤/٩٢١
٩	توفيق كنعَان	١٨٨٢-١٩٦٤م (فِلسطين)	له مُؤلّفاتٌ بالأنقليزيّة والعربيّةِ والألمانيّة منها: -الطبُّ الشعبيُّ في أرضِ الكتابِ المُقدّس، هَمبُورغ، ١٩١٤.	طبيبٌ الأعلام ٢/ ٩١
١٠	أمين المَعلُوف	١٨٧١-١٩٤٣م (لبنان)	-مُعجمُ الحيوان-ط- -مُعجمُ الفلكيِّ-ط- -مُعجمُ النباتِ-ط-	طبيبٌ وعالمٌ بالنباتِ والحيوانِ والفلك. الأعلام ٢/١٩
١١	إبراهيم منصُور	١٨٦٠-١٩٣٠م (مِصر) قِبطِيٌّ	-المطالبُ الطبيّةُ،(٣ مج). -القامُوسُ الطبِّي – ط-(أنقليزي -عربي) -الطبُّ المنزلِي، جُزآن – ط-	طبيبٌ الأعلام ١/ ٨٤-٨٥

٢- عُلـــومُ الرياضيـــاتِ والفيزيـــاء والفلَـــك

١	منصُور حنّا جُرداق	١٨٨١-١٩٦٤م (لبنان)	-آراءٌ فلكيّة حديثة، المطبعة الأدبيّة، بيروت، ١٩٣٩ (٢٠ص). -أصول علم الفلك الحديث، المطبعة الأدبيّة، بيروت، ١٩٣٠ (٣٣ص). -الجَبْرُ الحديث، (٣ج)، المطبعة الأمريكيّة، بيروت، (١٩٢٧-١٩٢٩). -النظامُ الشمسيُّ والشمسُ والقمرُ وأحدثُ الآراء الفلكيّة فيها، المطبعة الأدبيّة، ١٩٢٢. -القاموسُ الفلكيُّ، المطبعـةُ الأمريكيّة ،١٩٤٧ (٣٢٦ ص). -مآثرُ العَرب في الرياضيّاتِ والفلك، المطبعة الأمريكيّة، ١٩٣٧ (٣٤ص).	عالِمٌ في الرياضيّات والفلكِ والفيزياء. مصادرُ الدراسة٣/٢٥١
٢	جلال زُريق	١٩٠٢-١٩٦٩م (سوريَا)	-علمُ الجَبر،(٢ ج)، د.ن، ١٩٢٩ -مبَادئ علم الهيئة، د.ن، ١٩٢٧ (في علم الفَلك) -الحسَابُ للمدرسَة الثانويّة، د.ن، ١٩٢٧ -الهندسةُ الفراغيّةُ، د.ن، ١٩٢٨	عالِمٌ في الريَاضيّات لَهُ اهتمَامٌ بالترجمَة لمعرفته ستَ لغات. مصادرُ الدّراسة ٣/٤٨٤
٣	يَعقوب صرُّوف	١٨٥٢-١٩٢٧م (لبنان)	-بَسائطُ علم الفلك – ط- -الحكمَةُ الالهيّةُ – ط- -فصُول في التاريخ الطبّي – ط-	عالِمٌ بالفلسَفة والرياضيّات والفلك، من أعلام المترجمينَ عن الأنقليزيّة. الأعلام٨ /٢٠٢ E.I. ٩/٦٩
٤	فارس نِمر	١٨٥٦-١٩٥١م (لبنان)	ترجَم كتاب "الظواهر الجويّة" – ط- (عن الأنقليزيّة) ترجمَ مع يَعقوب صرُّوف -مشاهيرَ العُلمَاء -سيرَ الأبطال والعُظمَاء – ط-	صحافيٌّ له اهتمامات فلكيّةٌ علميّة . الأعلام٥/١٢٧ E.I ٨/٤٩-٥٠

٣- الحقـــوقُ

١	نعمة الله أبي كَرَم	١٨٥١-١٩٣١م (لبنان)	-المحاكماتُ الكنسيّة -منتخباتٌ إعتقاديّةٌ من القدّيس الإكويني ردًّا على اليونان والأرمَن والعرَب.	مصادرُ الدراسَة ٢/ ٧٨
٢	يُوسف آصَاف	١٨٥٩-١٩٣٨م (لبنان)	-ترجمَ عن الفرنسيّة: -"أصول النواميس والشرائع" لمُونتسكيو -شرح القانون المدنيّ – ط- -شرح قانون العقوبات الأهلي المصريّ -ط- -مَركزُ لبنانَ السياسيّ -ط-	كانت له اهتمامات بالتاريخ، ألّف: -"تاريخ سلاطين آل عثمان" الأعلام ٨/٢٥٦

٣	نجيب بن بطرس البُستاني	١٨٦٢-١٩١٩م (لبنان)	- ذكرى ومُشاهدات في الأستانة - ط- -تابع إصدارَ دائرة معارف والده بُطرس	تعاطى المُحاماة وكتبَ في جريدتي "الجنّة" و"الجنان" الأعلام ٨/ ١١
٤	مَرقس حنّا	١٨٧٢-١٩٣٤م (مصر) قبطيٌّ	-شرحُ القانونِ الإداريّ المصريّ - ط-	-شاركَ في الحركات الوطنيّة الثوريّة. -اُختيرَ نقيبًا للمُحامين مرّاتٍ عديدة. الأعلام ٢٠٤/٧
٥	فَارس الخُوري	١٨٧٣-١٩٦٢م (سوريّا)	-أصولُ المحاكمات الحقوقيّة - ط- -موجَزٌ في علمِ الماليّة - ط-	انتُخبَ رئيسًا لمجلس النوّاب ١٩٣٦، تولّى وزارةَ المعارف ١٩٢٦ الأعلام ١٢٨/٥
٦	أدمُون ربّاط	١٩٠٢-١٩٩١م (سوريّا)	-القانونُ الدستوري العامّ -التكوينُ التاريخي للبنان السياسيِّ والدستوري -تاريخ الجماعات المسيحيّة في أرضِ الإسلام ووصفها. -الوضعُ القانونيّ لمسيحيي الشرق. -مسيحيُو الشرق -المسألةُ الشرقيّة في ظلّ الإمبراطوريّة العثمانيّة -الأقلّيات المسيحيّة قبلَ الإسلام -محمّدٌ نبيٌّ عربيٌّ ومؤسّسُ دولة -التطوُّرُ السياسيُّ في سوريّة -الوحدة السوريّة والمستقبل العربيّ	حقوقيٌّ ومؤرِّخٌ لهُ اهتماماتٌ سياسيّة -انتمَى إلى حزبِ "الكتلة الوطنيّة" -أسّسَ حزبَ "النداء" إتمامُ الأعلام، ص ص ٣٩-٤٠
٧	ميشال شبلي	١٨٩٧-١٩٦٢م (لبنان)	-المحاماة علمٌ وفنٌّ وثقافة -تلّ السنديانة،١٩٣٨ -المهاجرة اللبنانيّة، ١٩٢٧	محامي لبنانيٌّ الأعلام ٣٣٩/٧
٨	فتح الله الصقّال	١٨٩٣-١٩٧٠م (سوريّا)	-"من ذكرياتي في المُحاماة"	أصدرَ مَجلّة "باسمِ الكلمة" سَنة ١٩٢٩ الأعلام ٥ /١٣٦
٩	جُندي عَبد الملك	١٨٧٨-١٩٥٦م (مصر) قبطيٌّ	-"مجموعة المبادئ الجنائيّة - ط-" -"الموسُوعةُ الجنائيّة - ط-" مرتّبة على حروف الهجاء، (٥ ج)	الأعلام ١٤٠/٢

١٠	بُولس عَبّود	١٨٧٠-١٩٤١م (لبنان)	-دستورُ القضاء – ط-، ١٩٣٠(٣٢٥ص) -ضياءُ القضاء – ط-، ١٩٣٠(٤١٥ص)	-أوّلُ كاهنٍ مارونيٍّ تعاطى ما يُسَمّى بالمُحاماة الكنسيّة. الأعلام ٢/ ٧٨
١١	يُوسف وَهبة	١٨٥٢-١٩٣٤م (مصر) قِبطيٌّ	صَنّفَ مع عزيز كَحيل: -شرحَ قانونِ التجارةِ المِصريِّ – ط-	تولّى رئاسة مجلس الوزراء ووزارة الماليّة (١٩١٩-١٩٢٠) الأعلام ٨/ ٢٥٦

٤- التـــــــاريخ

١	توفيق إسكارُوس	١٨٧٤-١٩٤٢م مصر (قِبطيٌّ)	-نوابِغُ الأقباطِ ومشاهيرهم في القرنِ التاسع عشر، (٢ج) – ط-	-من أعضاءِ لجنةِ التاريخِ القِبطيِّ. -شارَكَ في إنشاءِ جمعيّةِ "النشأةِ القبطيّة". الأعلام ٢/ ٩١
٢	إبراهيم الأسود	١٨٨٥-١٩٤٠م (لبنان)	-دليلُ لبنان – ط- -ذخائرُ لبنان-ط- -تنويرُ الأذهانِ في تاريخِ لبنان، (٤ مج).	مؤرِّخٌ من رجالِ القانون الأعلام ١/ ٧٧
٣	جُورج أنطونيُوس	١٨٩٣-١٩٤٢م (لبنان)	-يقظةُ العرب – ط-(تقريـرٌ كتبهُ بالإنكليزيّة "للمستركراين")	باحثٌ في تاريخِ نهضةِ العربِ الحديثة. الأعلام ٢/ ١٤٥
٤	روفائيل بابو إسحاق	تـ ١٩٦٤م (العِراق)	-أحوالُ نصارى بغدادَ في عهدِ الخلافةِ العبّاسيّة – ط- -تاريخُ نصارى العِراقِ – ط- -مدارسُ العِراقِ قبلَ الإسلام – ط-	مؤرِّخٌ عراقيٌّ الأعلام ٣/ ٣٥
٥	البطريرك أغناطيُوس أفرام الأوّل برصُوم	١٨٨٧-١٩٥٧م (العِراق)	-أعلامُ السريان، د.ن، ١٩٣٢ -لمحةٌ في تاريخِ الأمّةِ السريانيّةِ في العِراق، ١٩٣٦ -تاريخُ بَطاركَةِ أنطاكيّةَ ومشاهيرِ الكنيسةِ السريانيّة –خ- -مُعجمٌ عربيٌّ- سريانيّ –خ-	من المُهتمِّينَ بتاريخِ الكنيسةِ السريانيّةِ وبتاريخِ الشرقِ المسيحيِّ في عُصُورهِ الأولى. الأعلام ١/ ٣٣٥
٦	إسطفان بشعلاني	١٨٧٦-١٩٥٤م (لبنان)	-تاريخُ بشعلة وصليما-ط- -تاريخُ الأمراءِ اللمعيين-خ- -لبنانُ ويوسف كرم – ط- -مذكرات –خ-	كاهنٌ له اهتمامٌ بالتاريخ. الأعلام ١/ ١٢٨
٧	مسعَد بُولس	ت ١٩٤٦م (لبنان)	-دليلُ لبنانَ وسورية – ط-(ج١) -لبنان والدستورُ العثمانيُّ – ط- -مصرُ وسورية – ط- (رسالة) -الأناضُول قديمًا وحديثًا – ط- -رسالتان في سيرةِ فارس الشدياق – ط-	الأعلام ٨/ ٧٨

٨	بُطرُس حَبيقة	١٨٧٤-١٩٥٦م (لبنان)	-ألَّفَ كتابًا في تاريخ البطريركيّة المارُونيّة الحديث. -الدوائرُ - ط- -الجواهرُ الغوالي - ط-	مؤرِّخٌ مارونيٌّ. الأعلام ٢/ ٥٩
٩	فيليب حتّي	١٨٨٦-١٩٧٨م (لبنان)	-تاريخ العرب (مطوَّل) - ط- -تاريخ التجارةِ السوريّةِ في المهاجرِ الأمريكيّة -تراجمُ مشاهيرِ القرنِ التاسعِ للهجرةِ في مصرَ وسوريّا والعالَمِ الإسلاميِّ.	مصادرُ الدراسةِ ٣/ ٢٠٥
١٠	سمعان الخازن	١٨٩٧-١٩٧٢م (لبنان)	-تاريخُ زَغرتا - ط- -تاريخ اهدن -(٣ج، بأسماء مختلفة) -الحربُ في سبيلِ الاستقلال - ط-	الأعلام ٣/ ١٣٩
١١	عيسى الخُوري	١٨٧٨-١٩٤٩م (سوريّا)	-نَهلةُ الظمآنِ في تاريخِ الأفغانِ - ط- -تاريخ حِمص - ط- (ج١)	كاهنٌ له اشتغالٌ بالتاريخ، شاركَ في مُقاومةِ الاستعمارِ وتولّى تحريرَ جريدةِ "حِمص" الأعلام ٥/ ١٠٠
١٢	لويس رحماني	١٨٤٩-١٩٢٩م (العراق)	-مُختصرُ تواريخِ القرونِ المُتوسِّطةِ - ط- -مُختصرٌ في التواريخِ القديمةِ - ط- -مُختصرُ التواريخِ المُقدّسةِ - ط-	-كان عالمًا باللغاتِ الشرقيّة. ألّفَ ٢٦ كتابًا في لغاتٍ مُختلفةٍ منها بالسريانيّةِ "قامُوسُ اللّغةِ السريانيّةِ". الأعلام ٥/ ٢٤٦
١٣	أسد جبرائيل رستم	١٨٩٧-١٩٦٥م (لبنان)	-مُصطلَحُ التأريخِ، المطبعةُ الأمريكيّة، ١٩٤١ -عكا وحصُونها تحت حُكمِ إبراهيم باشا المصري، بيروت، ١٩٢٦ -الأصولُ العربيّةُ لتاريخ سوريّة في عهد محمّد علي باشا، (٥مج)، الجامعةُ الأمريكيّة، بيروت، ١٩٣٠	متخصِّصٌ في التاريخ الشرقيّ. -كان مُؤرِّخَ الكرسيِّ الأنطاكيِّ لاهتمامه بتاريخ الكنيسةِ الأنطاكيّةِ. مصادرُ الدراسة ٣/ ٤٥٧
١٤	الخُوري بُطرُس رُوفائيل	١٨٨٣-١٩٦١م (لبنان)	-دلبتا، نبذةٌ تاريخيّةٌ، المطبعةُ الكاثوليكيّة، ١٩٢١ راجع "مجلّة المَشرِق"، ج ٢٩(١٩٣١) -أعمالُ المرأةِ في الحربِ الكبرى، المطبعةُ الكاثوليكيّة، ١٩٣٢ (١٧٠ص). -أرزُ لبنانَ في التاريخ، (بالفرنسيّة) مطبعةُ جدعان، د.ت -اليدُ المارونيّةُ في ارتدادِ الكنائسِ الشرقيّة، (بالفرنسيّة)، ترجمةُ القسّ أغناطيُوس الخُوري، المطبعةُ المارونيّة، حلب، ١٩٣٦ (٣٢٢ص)	كاهنٌ مارونيٌّ ومؤرِّخٌ وعضوٌ بجمعيّةِ التاريخِ الدوليّة. مصادرُ الدراسةِ ٣/ ٤٦٦

١٥	بُولس سلمان	١٨٨٦-١٩٤٨م (الأردن)	-خمسةُ أعوامٍ في شرق الأردن - ط-	أسقفٌ له اشتغال بالتاريخ بنى كنائسَ ومدارسَ ودُورًا للكهنة وانتخبَ مطرانًا سنةَ ١٩٣٢. الأعلام ٢/ ٧٩
١٦	ميخائيل شَارُوبيم	١٨٦١-١٩١٨م (مصر) قبطيٌّ	-الكافي في تاريخ مصرَ القديم والحديث - ط- (٥ج). -الاستعمار (رسالةٌ) -انكلترة في جنوبِ شبهِ الجزيرةِ العربيّة (رسالة).	الأعلام ٧/ ٣٣٧
١٧	غريغوريس شاهين (المطران)	تـ ١٩٢٦م (سوريا)	-كشف الأنقبة عن وُجوه المؤلّفينَ والمؤرّخينَ الكذَبة - ط- -المنهجُ الوسيمُ في تاريخ الأمّة السريانيّة القديم	الأعلام ١١٨/٥
١٨	نعوم شقير	١٨٦٣-١٩٢٢م (لبنان)	-تاريخ سيناء، (٣ ج) -تاريخ اليمن - خ-	الأعلام ٣٩/٨
١٩	الأب يُوسف الشمّاس	١٨٨٩-١٩٦٨م (لبنان)	-المُوجزُ، أي المُوجزُ في تاريخ الروم الملكيينَ، عَرّبهُ عن الايطاليّة ونشرَهُ تبَاعًا في المجلّة المخلصيّة، ١٩٣٨ (١٠٠ص). -خُلاصَةُ تاريخِ الكنيسة الملكيّة، (٣ مج). -مج٣ (١٧٢٤-١٩٤٧)، مَطبَعَةُ دير المُخلّص، ١٩٥٢ (٢٤٤ص)	مصادرُ الدراسَة ٦٥٦/٣
٢٠	المَطرَان سُليمان الصائغ	١٨٨٦-١٩٦١م (العراق)	تاريخ الموصِل: ٣ج ج١-المطبَعةُ السلفيّة، مصرَ، ١٩٢٣(ص ٣٦١) ج٢-المطبعَةُ الكاثوليكيّة، بيروت، ١٩٢٨ (٢٩١ص) ج٣-جُونيه، مطابعُ الكريم أوالمُرسَلينَ اللبنانيينَ، ١٩٥٦(٢٠٨ص) -يَزدَاندُوخت أو الشريفَةُ الأربيكيّةُ، مطبعةُ النجمِ، الموصِل، ١٩٥٣(٢ج) (٥١٢ص)، (روايَةٌ تاريخيّةٌ) -الخلاصَةُ التاريخيّةُ للكنيسَة الكلدَانيّة، تأليف الكردينال تسرَان مع تعليقٍ للمُترجِم وحوَاشٍ، المطبَعةُ البطريركيّة، ١٩٣٨ (٣٠٠ص)	الأعلام ١٢٦/٣ مصادرُ الدراسَة ٦٨٧/٣
٢١	نَجيب متري الصَّليبي	١٨٧٠-١٩٣٥م (سوريا)	-أهلُ الفيلبّين - ط- (بالعربيّة)	طبيبٌ لبنانيُّ المَنشإِ، سكنَ بِلادَ الفيلبّين وكتبَ عن أهلهَا بالإنكليزيّة. الأعلام ١٢/٨

٢٢	الخوري أغناطيوس طنّوس	١٨٩٩-١٩٦١م (لبنان)	-حياة البابا بيّوس العاشر القدّيس (ترجمة مع حواش) -مختصرُ تاريخ جبل لبنان -رجالات لبنان في الأجيال -تاريخ مصطفى أغا بربر، بيروت، د.ت.	مصادرُ الدراسة ٣/٧٢٩
٢٣	توفيق عزّوز	١٨٧٧-١٩٢٤م (مصر) قبطيّ	-الهديّة التوفيقيّة في تاريخ الأمّة القبطيّة، (٢ج) -ط-	له اهتمامات صحفيّة الأعلام ٢/ ٩٢
٢٤	جرجس فيلوثاوس عوض	١٨٦٧-١٩٥٤م (مصر) قبطيّ	-القبط، القاهرة، المطبعة الأهليّة، ١٩٣٢ -ابنُ كبر، أكبرُ فيلسوف قبطيّ، المطبعةُ المصريّةُ الأهليّة، ١٩٣١ .(٢٠٨ص) -أملاكُ القبط في القدس الشريف، ج١، المطبعةُ القبطيّةُ المصريّة، ١٩٢٤	من المهتمّين بتاريخ الأقباط الدينيّ والزمنيّ. مصادرُ الدراسة ٣/٨٩٠
٢٥	يوسف رزق الله غنيمة	١٨٨٥-١٩٥٠م (العراق)	-نزهةُ المشتاق في تاريخ يهود العراق، مطبعة العراق، بغداد، ١٩٢٤. -تجارةُ العراق قديمًا وحديثًا، مطبعةُ بغداد -محاضرات في تاريخ مدن العراق، المطبعةُ العصريّة، بغداد، ١٩٢٤ (١٣٦ص)	مصادرُ الدراسة ٢/٦٢٣
٢٦	بولس قرألي	تـ ١٩٥٢م (لبنان)	-حروب إبراهيم باشا المصري في سوريا والأناضول، المطبعة السوريةُ، القاهرة، ١٩٢٧ -السوريّون في مصر، ٢ج، المطبعةُ السوريةُ، القاهرة، ١٩٢٧ -لمحةٌ تاريخيّةٌ في المدرسة المارونيّة الحديثة، روما، ١٩٣٩ (١٢٧ص)	مؤرّخٌ من الكهّان الأعلام ٢/٧٨
٢٧	قسطنطين بن جرجس المخلّصي	١٨٧٠-١٩٤٨م (لبنان)	-تاريخ أسرة آل فرعون بأصولها وفروعها، مطبعةُ القدّيس بولس، حريصا، ١٩٣٣ -تاريخُ دوما، مطبعة دير المخلّص،١٩٣٧ -تاريخ طائفة الروم الملكيّة والرهبانيّة المخلصيّة، ٢ج، مطبعة دير المخلّص، -ج١: ١٩٣٨(٥٢٠ص) -ج٢: ١٩٤٥ (٣٦٠ص) -محاضرةٌ في تاريخ طائفة الروم الكاثوليك، مطبعةُ القدّيس بولس، حريصا، ١٩٣٠، (٥٧ص). -مذكّرات تاريخيّةٌ ، مطبعةُ القدّيس بولس ، ١٩٢٦(٢٦٠ص)	-مؤرّخ الطائفة الملكيّة الكاثوليكيّة. -مختصٌ في تاريخ النصرانيّة والطوائف المسيحيّة. مصادرُ الدراسة٢/١٦٣
٢٨	عيسى اسكندر المعلوف	١٨٦٩-١٩٥٦م (لبنان)	-تاريخ لبنان – ط- -تاريخ الأسر الشرقيّة -خ- -تاريخ مدينة زحلة – ط- -نوابغ النساء -خ- -التذكرة المعلوفيّة -خ-	من أعضاء المجمع العلميّ العربيّ بدمشق والمجمع اللغويّ بالقاهرة. الأعلام ٥/١٠١

٢٩	جُرجي يَنّي	تـ ١٩٤١م (لبنان)	-تاريخ التمدّن الحديث، - ط-(قيل أنّه من تأليفه) -تاريخ حَرب فرنسا وألمانيا – ط- -تاريخ سوريَة – ط-	الأعلام ٢ /١١٧

٥- البيبليوغرافيـــــا

١	يُوسف بن أسعَد بن خَليل دَاغر	١٨٩٩-١٩٨١م (لبنان)	-مصادرُ الدراسة الأدبيّة، -ط- -دليلُ الأعاريب إلى علم الكتب وفنّ المكاتب -قاموسُ الصحافة اللبنانيّة -ط- -فَهارسُ المكتبَة العربيّة في الخافقين -معجَمُ المسرحيّات العربيّة والمعرّبة. -ثلاثة مئة وخمسُون مصدَرًا في دراسَة أبي العلاء المعرّي. -الاغترابُ والهجرةُ في لبنان وما جاء عنهَا في المكتبَة العربيّة .	مكتـــــبيٌّ ومُفــهرسٌ مُتخصّــصٌ فـــي علــم المكتَبات. إتمامُ الأعلام، ص ص ٣١٦-٣١٧
٢	إليَاس زخُورَة	تـ ١٩٣١م (لبنان)	-مرآة العصر في تاريخ ورسوم أكابر الرجَال بمصر – ط- -السوريُونَ في مصر-ط-	جمّاعُ تراجمَ تكسّبي الأعلام ٢/ ٩
٣	حَبيب الزيّات	١٨٧١-١٩٥٤م (سوريا)	-الخزانة الشرقيّة – ط-(٤ج)، ١٩٣٧ -خزائنُ الكتُب في دمشق وضواحيهَا -خبايَا الزوايَا من تاريخ صيدنا، ١٩٣٢ -الديارَات النصرَانيّة في الإسلام، ١٩٣٨	الأعلام ٢/ ١٦٨
٤	بُولس سبَاط	١٨٨٧-١٩٤٦م (لبنان)	-فهرسُ مخطوطات عربيّة -ط-(٣ج)، ١٩٣٨	ولعَ بجَمع المخطوطات السريانـــــيّة العربيّة النصرَانيّة. الأعلام ٢/ ٧٨
٥	يُوسف سَركيس	١٨٥٦-١٩٣٢م (سوريَا)	-مُعجَمُ المطبوعات العربيّة والمُعرّبَة – ط- -جامعُ التصانيف الحديثة – ط- -أنفسُ الآثار في أشهَر الأمصَار – ط-	كان مُهتمًّا بجمع النقود القديمَة والآثار. الأعلام ٨/ ٢١٩
٦	مَرقس سَميكَة	تـ ١٩٤٤م (مصر) قبطيٌّ	-دليل المتحَف القبطيّ – ط- -فهارسُ المَخطُوطات القبطيّة والعَربيّة بالمتحَف القبطيّ – ط-(٢ج) -كنوزُ تُوت عَنج أمُون والآثارُ القبطيّةُ – ط-	عالمُ الآثار المصريّة القديمَة. الأعلام ٧/ ٢٠٤
٧	الفُونس هرمزَ مَنكنا	١٨٧٩-١٩٣٧م (العراق)	-فهرسُ المخطوطات العربيّة في مكتبَة جُون رايلاندز، ١٩٣٤ -فهرسُ مجموعَة مخطوطات مَنغنا الموجودَةُ في حيازَة أمَناء وودبرُوك . -مَخطُوطاتٌ مسيحيّةٌ عربيّةٌ وفرنسيّةٌ إضافيّةٌ في جامعَة كمبردج	وضعَ بالأنكليزيّة عددًا من الفهارس للمخطوطَات الشرقيّة . مصادرُ الدراسة ٤/ ١٢٩٩

٦- الفنــــــــــونُ

١	الأب بُولس جرجس الأشقر	١٨٨٢-١٩٥٢م (لبنان)	-الموسيقى الشرقيّة، ١٩٣٦ -مبادئُ موسيقيّة غربيّة وشرقيّة، ١٩٢٥ -اللذّة الحقيقيّة في الترانيم الروحيّة. -مُناجاة وابتهالات -الألحانُ السريانيّة المارونيّةُ	-عَالمٌ موسيقيّ أسّسَ الأجــواقَ الفنّيّة والمقطُوعَات المُوسيقيّة. **مصادرُ الدراسَة ١٣٣/٣**
٢	نجيب إليَاس الريحَاني	١٨٩١-١٩٤٩م (مِصر)، قِبطيّ	-ألَّف عديدَ الهزليّات	هُو زعيمُ المسرَح الفكاهيّ. **مصادرُ الدراسَة ٤٧٦/٣**
٣	اسكندر شلفون	١٨٨١-١٩٣٤م (لبنان)	-الموسيقى العربيّة، (ج٢)- ط- ١٩٢٧. -قاموسُ الموسيقى – خ- -العلامَاتُ الموسيقيّةُ، النوتةُ –خ-	أنشأ المعهدَ الموسيقيّ المصريّ. **الأعلام ٣٠٢/١**
٤	سامي الشوّا	١٨٨٩-١٩٣٦م (لبنان)	-القواعدُ الفنيّة في الموسيقى الشرقيّة والغربيّة، – ط- ١٩٤٦	من كبَار العازفينَ على الكمنجَة. **الأعلام ٧٤/٣**
٥	توفيق الصبّاغ	١٨٩٢-١٩٦٤م (سوريَا)	-تعليمُ الفنون – ط- -الدليلُ الموسيقيُّ العَامّ في أطرَبِ الأنغام – ط- -الأنغامُ الشرقيّة – ط-	أنشأ أوّلَ ناد مُوسيقيّ في دمشق سنة ١٩٢٣ **الأعلام ٩٢/٢-٩٣**
٦	متري المُـــر	١٨٨٠-١٩٦٩م (لبنان)	-الأسبوعُ العظيمُ المقدّسُ لمُصَحّحه وموقّع مُعظم قوَانينه وتراتيله على أوزانها الأصليّة، بيروت، ١٩٢٥.	مُرنّمٌ كنسيّ ومُلحّنٌ ومرتّل، لحّنَ النشيدَ الوطنيّ السوريّ (نادَت الأوطَانُ). **مصادرُ الدراسَة ١١٧٢/٤**

٧- علومٌ مختلفـــــــةٌ

١	ميشال أبيكاريُوس	١٨٨٤-١٩٥٣م (لبنان)	-فلسطين من وراء ضباب الدعَايَة – ط- -العربيُّ الحيُّ – ط-	ماليّ وحقوقيّ **الأعلام ٣٣٩/٧**
٢	جُرجي بَاز	١٨٨٢-١٩٥٩م (لبنان)	-تاريخُ النهضَة النسائيّة في سوريَة وسير أديبَاتها وأدباءها. -آفاتُ المدنيّة الحَاضرة – ط- -النسائيات – ط- -إكليلُ غارلرأس المرأة – ط-	-اشتهَر بأبحَاثه النسَائيّة وكان يُلقّبُ بـ"نصير المرأة" **الأعلام ١١٨/٢**
٣	جبرائيل البنّاء	١٩٠١-١٩٦١م (العرَاق)	-الاقتصَادُ السِّياسي – ط- -دُرُوسٌ في القانُون الرُّومَانيّ وتاريخُ القانُون	باحثٌ في الاقتصَاد **الأعلام ١٠٩/٢**

٤	نقولا إلياس الحدّاد	١٨٧٠-١٩٥٤م (لبنان)	-علمُ الاجتماع، حياةُ الهيئة الاجتماعيّة وتطوّرها، ٢مج، المطبعةُ العصريّةُ، القاهرةُ، ١٩٢٤ -الاشتراكيّةُ، مطبعةُ الهلالِ، مصر، د.ت.	مصادرُ الدراسة٢/٣٠٤
٥	حنّا خبّاز	١٨٧١-١٩٥٥م (سوريّا)	-جمهوريّةُ أفلاطون -فرنسّا وسوريّا، (٢ج) -الفلسفةُ في كلّ العصُور -فلاسفةُ الأدهار -لطائفُ أخبَاري في متاحف أسفَاري	بَاحثٌ لَهُ اهتمَاماتٌ فلسفيّةٌ الأعلام ٢/ ٢٨٥
٦	فؤاد صرّوف	١٩٠٠-١٩٨٥م (لبنان)	-آفاق العلم الحديث -أساطينُ العلمِ الحديث -فتوحَاتُ العلمِ الحديثِ	عَالمٌ وأديبٌ ومؤرّخ عملَ في مجلّةِ "المُقتطف" مع عمّه يَعقوب صرُّوف. إتمامُ الأعلامِ، ص٢٠٣

المشاغــــلُ اللغويّةُ

١- الترجمـــةُ والتعريب

١	إلياس أبو شبكة	١٩٠٣-١٩٤٧م (لبنان)	نقلَ إلى العربيّة: تاريخ نابليُون – ط– وعديدَ القصَصِ ومسرحيّات "لِموليير"	مُترجمٌ يُحسنُ الفرنسيّةَ. الأعلام ٢/ ١٠
٢	إلياس أنطون إلياس	١٨٧٧-١٩٥٢م (لبنان)	-القامُوسُ العصريّ – ط– (إنكليزيّ – عربيّ).	الأعلام ٢/ ٩
٣	وَديع البُستاني	١٨٨٦-١٩٥٤م (لبنان)	أوّلُ من ترجمَ "رُبَاعيّات الخيّام"، –ط– إلى الإنكليزيّة -معنَى الحيَاة – ط– -السعَادَةُ والسَلامُ – ط– -مَسرّاتُ الحيَاة – ط– -محَاسنُ الطبيعَة – ط– -رُبَاعيّاتُ الحَرب –ط–	من دُعاة وحدة المُسلمينَ والنصارَى العرَب. الأعلام ٨/ ١١٣
٤	خليل بيدَس	١٨٧٤-١٩٤٩م (فلسطين)	ترجمَ عن الروسيّة: -العقدُ النظيمُ –ط– -العقدُ الثمينُ في تربية البنين –ط– -الدولُ الإسلاميّةُ –ط– -تاريخ القدس	مُترجمٌ عن الروسيّة. الأعلام ٢/ ٣١٣
٥	متري قندلفت	١٨٥٩-١٩٣٣م (لبنان)	ترجمَ عن الإنكليزيّة: -طرُقُ الأمَان – ط– -المدرسةُ والاجتمَاع – ط– -مدرسةُ الغد –خ–	الأعلام٥/ ٢٨٣

٦	طانيوس عبده	١٨٦٤-١٩٢٧م (لبنان)	من قصصه المترجَمَة: -البُؤساءُ – ط- -عُشّاقُ فينيسيا -ط- -جاسُوسةُ الكردينال – ط- -الساحرُ العَظيمُ – ط- -شاربُ الدماء – ط-	-يُقالُ: "أنّهُ سريعُ الترجمَة ويتصرفُ بالأصل المنقولِ عنهُ زيادةً واختصاراً". الأعلام ٢١٩/٣
٧	إسكندر عمّون	١٨٥٧-١٩٢٠م (لبنان)	ترجمَ عن الفرنسيّة: -الرحلةُ العلميّةُ – ط- شاركَ في ترجمة تاريخ الجبرتي" إلى الفرنسيّة	-عالمُ حقوقٍ لهُ اهتمامٌ بالأدَب . الأعلام ٣٠٢/١

٢ – اللغـــات

١	عبـــد الله البُستاني	١٨٥٤-١٩٣٠م (لبنان)	-البُستانُ،(٢مج في اللغة) -فاكهةُ البُستان – ط-	الأعلام ١٤١/٤
٢	بندلي الجوزي	١٨٦٨-١٩٤٥م (فلسطين)	-تاجُ العَرُوس في معرفة لغة الروس. -مبادئُ اللغة الأنقليزيّة لأولادِ العَرَب، (٢ج) -أصلُ الكتابَة عندَ العَرب	الأعلام ٧٥/٢
٣	نجيب خلَف	١٨٨٢-١٩٤٤م (لبنان)	-معالمُ اللغة -خ- يقعُ في نحوِ ٦٠ مج -"لماذا" (في النحو) -شاركَ في ترجَمة الانجيل عَن اليُونانيّة	الأعلام ١١/٨-١٢
٤	أنطون زكري	تــ١٩٥٠م (مصر) قبطيٌّ	-مفتاحُ اللغة المصريّة القديمَة ومبادئِ اللغتين القبْطيّة والعبريّة – ط- -النيلُ في عهد الفراعنة – ط-	الأعلام ٢٨/٢
٥	جبر ضُومط	١٨٥٩-١٩٣٠م (لبنان)	-خواطرُ في اللغة – ط- -الخواطرُ العرا بُ في النحو والإعراب – ط- -فلسفةُ اللغة العربيّة وتطوّرِهَا – ط- -الخواطرُ الحِسانُ في المعاني والبيان – ط-	الأعلام ١٠٨/٢-١٠٩
٦	جُرجي عطيّة	تــ١٩٤٦م (لبنان)	-المُعتمَد-ط-(مُعجَمٌ عربيٌ مدرَسيّ) -ردّ الشارد إلى طريق القواعد – ط- -ديوانُ نسمَات الصبَا – ط-	الأعلام ١١٧/٢
٧	الخوري أسقف مخايل فغالي	١٨٧٧-١٩٥٢م (لبنان)	مُؤلّفاتهُ كلّهَا بالفرنسيّة: -صرفُ اللغة العربيّة العاميّة -نحوُ اللغة العربيّة العاميّة -آثارُ اللغة السريَانيّة في اللغة العربيّة -الأمثالُ العربيّة في العاميّة،(٢ج) -مُعجَمُ مُفرَدَات اللغة العاميّة (عربيّ- فرنسيّ).	-اختصَّ في دراسَة اللغة العربيّة ولاسيّمَا اللبنانيّة. مصادرُ الدراسَة ٩٧٢/٤
٨	الأبَاتي جبرَائيل القَرداحي	١٨٤٥-١٩٣١م (لبنان)	-مُعجمُ اللبَاب، (قاموسٌ سُريَانيّ -عربيّ)، (٢مج) -المعَاني والبَيانُ في لغة السريَان -المنَاهجُ في صَرف اللغة السريانيّـــة ونَحوهَـــا.	مُختَصٌ في اللغة السريانيّة. مصادرُ الدراسَة ١٠٢٥/٤

٩	مُرَاد كامل	١٩٠٧-١٩٧٥م (مِصر) قِبطيٌّ	-دلالةُ الألفاظِ العربيّةِ وتطوّرُهَا -اللغةُ العربيّةُ لُغةٌ عالميّةٌ -الأدبُ المصريُّ في نَظرِ المُستشرِقينَ.	كانَ يُحسِنُ ثَلاثينَ لُغةً ولَهجةً. الأعلام ١٩٩/٧
١٠	أنستَاس مَارِيَّ الكَرمَلي	١٨٤٦-١٩٤٧م (لبنان)	-المعجَم المُساعِدُ-خ- -شعرَاءُ بغدَادَ وكُتّابهَا -خ- -نشوءُ اللغةِ العربيّةِ ونموُّهَا واكتهَالِهَا - ط- -أغلاطُ اللغويينَ الأقدمينَ - ط- -جمهَرةُ اللغاتِ - ط- -أديَانُ العربِ -خ- -مجلّةُ "لغةُ العَربِ"	اسمُهُ عندَ الولادَةِ بُطرُس بنِ جبرَائيل يُوسف عوّاد تعلّمَ العديدَ منَ اللغاتِ ليَدرُسَ علاقاتِهَا بالعربيّةِ. -كان من أعضَاءِ مجمَعِ المشرقيّاتِ الألماني والمجمَعِ العلميِّ العربيِّ والمجمَعِ اللغوي بمصرَ. الأعلام ٢٥/٢
١١	أوغسطين مَرمَرجِي	١٨٨١-١٩٦٣م (العِراق)	-المعجَميّةُ العربيّةُ على ضَوءِ الثنائيّةِ والألسنةِ الساميّةِ - ط- -معجَميّاتٌ عربيّةٌ ساميّةٌ - ط-	الأعلام ٣٢/٢
١٢	لويس مَعلوف	١٨٦٧-١٩٤٦م (لبنان)	-المُنجدُ - ط-(في اللّغَة)	أجادَ عدّةَ لُغاتٍ شرقيّةٍ وافرنجيّةٍ. الأعلام ٢٤٧/٥

المشاغِلُ السياسيّةُ

١	أميل الخُوري	١٨٩٤-١٩٦١م (لبنان)	-مزَايَا الديمقرَاطيّةِ ومصائبِهَا -خ- -العُزلَةُ -خ- -شارَكَ في تَأليف: "السياسَةُ الدوليّةُ في الشرقِ العربيِّ - ط-(٣ ج)	-كان صحفيًّا ماهرًا في اصطيَادِ الأخبَارِ. -اغتنَى من تجارَةِ الأسلحَةِ سرًّا. الأعلام ١٤/٢
٢	بِشارة الخُوري	١٨٩٠-١٩٦٣م (لبنان)	أصدرَ في عهدِ رئَاستِه: (١٩٤٣-١٩٥٢) - "مجموعةُ خُطبِه"، (٣ أجزَاء) - مذكرَاتُهُ "حقائقُ لبنانيّةٌ"	-أوّلُ رئيسٍ لجمهُوريّةِ لبنان بعدَ استقلالِهَا. -شاركَ في تكوينِ حزبِ "التقدّمِ". -تَولّى وزَارةَ الداخليّةِ اللبنانيّةِ ١٩٢٧. -عَمِلَ في المُحاماةِ وانتُخِبَ نقيبًا للمُحامينَ ١٩٣٠. -شاركَ في تأليفِ الكُتلَةِ الدستوريّةِ(١٩٣٣). الأعلام ٥٢/٢-٥٣

٣	أسعَد بن مُفلح داغِر	١٨٨٦-١٩٥٨ (لبنان)	-ثورة العَرب، مطبَعة المُقطم، مصر، ١٩١٦. -حضارة العَرب، مطبَعة المُقتطَف، مصر، (١٩١٧-١٩١٩) -مذكّراتي علَى هَامِش القضيّة العربيّة، ج١، مصر، ١٩٥٨. -مذكرات غُليُوم الثاني، - ط-	-كان من العاملين على بَعث الفكرَة القوميّة العربيّة واستقلال العرب وتحرّرهم من الاستعمَار. -أسّسَ في القاهرة جمعيّة "الوحدَة العربيّة". -ترجمَ عن الفرنسيّة عديدَ القصَص. الأعلام ٣٠١/١
٤	أنطون سعادة	١٩٠٤-١٩٤٩م (سوريا)	- المجموعةُ الكاملةُ - ط-	-زعيمُ الحزب القوميّ السوري الذي أسّسَهُ سنة ١٩٣٢. -درّسَ الألمانيّةَ لطلبَة الجامعَة الأمريكيّة ببيروت. -أُعدمَ في لبنان في عهد رئاسَة بشارَة الخوري. الأعلام ٢٧/٢
٥	يُوسف حنّا السَّودَا	١٨٩١-١٩٦٩م (لبنان)	- تقريرٌ عن الامتيازَات الأجنبيّة، مطبعة الانتصَار، بيروت، ١٩٢٣. - في سبيل لبنَان، الإسكندريّة، مطبعَة الأرز، ١٩٢٤. - بينَ القديم والحديث، الإسكندريّة، ١٩٢٢ - مُرافعَاتٌ منتخبَةٌ، مطبعَة الأرز، بيروت، ١٩٢٤. - مذكّرَاتُ يُوسف السَّودَا	-أنشأَ حزبَ المحافظين فترأسَهُ سنةَ (١٩٢٦-١٩٢٧) -رافَعَ في المَحاكِم المُختلطَة. -خدمَ القضيّةَ اللبنانيّةَ. -انتُخبَ نائبًا عن المَتن سنة ١٩٢٦ مصادرُ الدراسَة ٥٧٤/٣
٦	بُطرُس غَالب	١٨٧٨-١٩٣١م (لبنان)	-صَديقةٌ ومُحاميَةٌ - ط-	كاهنٌ مارُونيٌ خدَمَ الاستعمَار الفرنسيّ. الأعلام ٥٩/٢
٧	ألفرَد بن جُورج النقّاش	١٨٨٦-١٩٧٨م (لبنان)	- كتَبَ "مُذكّرَاتٌ عَن الرئاسَة" - مجموعَةُ خطبٍ نيابيّة.	الرئيسُ الرابعُ للجُمهُوريّة اللبنانيّة زمنَ الانتدَاب. -عمِلَ في المحامَاة أربعَ سنوات. -كان من الذينَ طالبُوا بالوصايَة الفرنسيّة. إتمامُ الأعلام، ص٤٥

المشاغلُ الصحفيّةُ

١	داوُد بركات	١٨٦٧-١٩٣٣م (لبنان)	-السودان ومطامعَ السياسةِ البريطانيّةِ في مصــرَ – ط- -تعالَوا إلى كلمَةٍ سَواءٍ – ط- -الردّ على مندُوبِ التيمس – ط-	-كاتبٌ صحفيٌ عملَ في الصحافةِ لمُدّةِ أربعينَ عامًا. الأعلام ٢/ ٣٣١
٢	روفائيل بطّـي	١٩٠١-١٩٥٦م (العراق)	-الصحافةُ في العراقِ – ط- -الأدبُ العصريّ في العراقِ العربيّ – ط- -أمين الريحاني في العراقِ – ط-	صحافيّ وناقدٌ انتُخبَ عميدًا للصحافيينَ . الأعلام ٣ / ٣٦-٣٧
٣	شكــري الخوري	١٨٧٠-١٩٣٧م (لبنان)	-الجامعة الأمريكيّة في بيروت وخرّيجُوهَا، سَان بَاولو، ١٩٢٣ -سجلٌ لا يُمحَى، سَان باولو، ١٩١٩. -في سَبيلِ الوطَن، سَان بَاولو، ١٩١٥.	كانَ من الصحافيينَ البارزينَ في المهجَرِ الشماليّ. الأعلام ١٧٢/٣
٤	توفيــق حبيــب (الصحافي العَجوز)	١٨٨٠-١٩٤١م (مصر) قبطيٌّ	-أبُو جلدَة وآخرُون – ط- -شهرَانِ في أورُوبّا – ط- -تذكارُ المُؤتمرِ القبطي – ط- -أسرَارُ المُلوك – ط-	-خدمَ الصحافَةَ أكثرَ من أربَعينَ سَنةً. الأعلام ٩١/٢
٥	فيلـيب دي طَرّازي	١٨٦٨-١٩٥٦م (لبنان)	-تاريخُ الصحافَةِ العربيّةِ –ط- (٤ج) وهو في (١٢ ج) -نبـذَةٌ مختصــرةٌ فــي الصــحُفِ العربيّــةِ المصـــوّرةِ، – ط- -عصرُ العرَبِ الذهبي، –ط- (رسالَةٌ) -اللغةُ العربيّةُ في أوروبّا، –ط-	له اهتمَاماتٌ بيبليُوغرافيّةٌ من خلالِ مُؤلّفاتِه: -"خزائنُ الكتبِ العربيّةِ في الخافقين" – ط- "إرشَادُ الأعاريبِ في تنسِيقِ الكتـبِ فـــي المكاتــبِ". الأعلام ٥/ ١٦٩
٦	يُوحنّا رزق	١٨٧٠-١٩٤٥م (لبنان)	-النفائسُ، مطبَعةُ العرفانِ، صيدَا، ١٩٣٣ -تاريخُ الحربِ الكبرَى، صيدَا، ١٩٣٤	منَ الداعينَ إلى استقلالِ لبنانَ. مصادرُ الدراسَةِ ٤٥٣/٣
٧	خليل زينيّة	١٨٦٧-١٩٤٤م (لبنان)	-طُرفَةُ الطرفِ – ط- -العَلمُ والتربيةُ – ط- -ترجَمَ عَن الفرنسيّةِ عدّةَ روايات.	صحافيٌ عملَ في تحريرِ "الأهرَام" ١٤ عامًا . الأعلام ٣١٦/٢
٨	جُورج طنّوس	١٨٨٠-١٩٢٦م (لبنان)	جمعَ مقالاتِه في كتابِ "كلماتِ محمّدين" ، – ط- -مجتمعُ التمثيلِ العصريّ.	صُحفيٌّ لُبنانيٌّ الأعلام ١٤٦/٢
٩	جُورج سَليم فارس	تـ١٩٦٢م (سوريا)	-دمشقُ، ١٩٣٣ (بالفرنسيّةِ) -دَليلُ دمشقَ، ١٩٣٤ (بالفرنسيّة) -مَن هُوَ في سُوريَا، ط١، د.ن، ١٩٣٩.	انتُخبَ أمينًا لسرِّ نقابَةِ الصحافَةِ السوريَةِ. مصادرُ الدراسَة ٩٣٨/٤

١٠	نَعُوم لَبكي	١٨٧٥-١٩٢٤م (لبنان)	-حقوقُ الإنسَانِ (نُشِرَ تِباعًا في جريدَةِ "المَناظِر")	صحافيٌّ مِن رجَالِ العِلمِ والسياسةِ في لبنانَ وفي المهجَرِ الأمريكيِّ دخلَ في فترةِ ما بينَ الحربينِ مُعتركَ السياسَةِ فَعُيّنَ عضوًا في اللجنةِ الإداريّةِ للبنانِ الكبيرِ وانتُخِبَ نائبًا عن المتنِ في مجلسِ النوابِ (١٩٢٢) كما انتُخِبَ رئيسًا لهُ عام ١٩٢٣ . -آراؤهُ في الوحدَةِ الوطنيّةِ والإخاءِ والطائفيّةِ آرَاءُ عاقلٍ مُترفّعٍ . مصادرُ الدراسَةِ ١١١٣/٤
١١	يُوسف نُعمَان المَعلُوف	١٨٧٠-١٩٥٦م (لبنان)	- "خزَانةُ الأيّامِ في تَراجمِ العِظَامِ" – ط- -لائحَةُ اسمَاعيل بك -حِكايَةُ أبُو الهُدَى	عميدُ الصحافةِ العربيّةِ في المهجرِ الأمريكيِّ. أصدرَ ثالثَ جريدَةٍ عربيّةٍ في الولاياتِ المتّحدَةِ هي جريدَةُ "الأيّام" في نيويورك. مصادرُ الدراسَةِ ١٢٦٢/٤

المشاغلُ الدينيّةُ

١	إسحَاق أرمِلَة	١٨٧٩-١٩٥٤م (لبنان)	-الحُروبُ الصليبيّةُ في الآثَارِ السريانيّةِ – ط- -نصَارى غسّانَ والسريان – ط- -الرتَبُ الكهنوتيّةُ في الطائفتينِ المارونيّةِ والسريانيّةِ – ط- -أنبَاءُ الزمانِ في جَثالقَةِ المَشرقِ ومفارنَةِ السريَانِ – ط- -القُصَارَى في نَكبَاتِ النصارَى – ط-	-كان من رُهبانِ السريانِ الكاثوليك. -لَه اهتمامَاتٌ دينيّةٌ تاريخيّةٌ. الأعلام ١/ ٢٩٣-٢٩٤

٢	خــــــير الله إسطفان	١٨٦٠–١٩٤٥م (لبنان)	–ما يدعُو الأراتيكي إلى اعتناق الدين الكاثوليكي –الخلاصَة النفيسَة في تعريف الكاثوليكي والكنيسَة وقصارى الأجوبَة الجليّة على الاعتراضات البروتستانتيّة، ١٩٢٨ –سبيلُ الوصُول إلى الأصُولِ أو الفصولُ البيّناتُ في أصُولِ الكائنات، ١٩٢٦ –صدى الحقائق المُرّ ما بينَ موسى وعيسَى ومحمّد، نيويورك، ١٩١٦ –العقيدةُ الكاثوليكيّة والشيعَة البروتستانتيّة، نيويورك، ١٩٢٧. –اللمعَةُ الوضيّةُ في ديانةِ الإنسَان الطبيعيّة، نيويورك، ١٩٢٩.	مؤرّخ وعالمٌ لاهُوتيّ عَمِلَ في خدمَةِ الكنيسَة الكاثوليكيّة. مصادرُ الدراسَة ١٢/٣
٣	عيسَى أسعَد الخُوري	١٨٧٨–١٩٤٩م (سوريا)	–الطرفة النقيّة في تاريخ الكنيسَة المسيحيّة، ١٩٢٤ –الجوابُ الهادي على النظر الانتقادي الذي وجّههُ الأب شيخو لكتاب الطرفَة النقيّة، ١٩٢٦ –سلاسلُ تاريخيّة في بطَاركةِ الكنائسِ الشرقيّة، ١٩٢٤ –الخُلاصَةُ الجليّةُ في تاريخ الكنيسة المسيحيّة، ١٩٣٠ –آثارُ النصرانيّة في الديارِ الشاميّة، (ج١)، القاهرة، ١٩٣٦.	– منَ الوطنيينَ الذينَ ناضلُوا ضدّ الاستعمَار التركيّ والفرنسيّ. مصادر الدراسَة ١١٨/٢
٤	يُوسف بُطرس دريّان	١٨٦١–١٩٢٠م (لبنان)	–نبذَة تاريخيّة في أصلِ الطائفَة المارونيّة واستقلالها بجَبَل لبنان من قديم الدهرِ إلى الآن، مطبعَةُ الأخبَار، مصر، ١٩١٦. –مجمُوعَةُ الأناشيدِ الروحيّة . –اللمعَةُ الوفيّة في كتابِ رُتبِ السيامَةِ الكهنوتيّة المعرُوف بالشرطُونيّة حسبَ طقسِ الكنيسَة المارونيّة.	مصادرُ الدراسَة ٧٨/٣
٥	المُطرَان بُطرُس ديب	١٨٨١–١٩٦٥م (لبنان)	لهُ عدّة مؤلّفات كلّها بالفرنسيّة –المَجامعُ المارُونيّة منَ ١٥٥٧إلى١٦٤٤ (مُستَلّ من مجلّة العلومِ الدينيّة ١٩٢٤) –الكنيسَةالمارونيّة في جُزئين: ج١–الكنيسةُالمَارُونيّة في أواخر الأجيَال الوُسطَى ج٢–الكنيسَةُ المارونيّة في عهد العثمانيين: التاريخُ المدنيّ	حبرٌ من أحبَار الطائفَة المارونيّة مهتمٌ بتاريخ الطائفة المارونيّة. مصادرُ الدراسَة ٤٤١/٣

٦	الأب أنطونيوس شبلي	١٨٩٤-١٩٦٤م (لبنان)	-التعليمُ الرهبانيُّ للقسِّ يواكيم بلاريوس، مطبعة الآباء البُولسيين، حريصا، د.ت. -المحاورة الرهبانيّة للمطران جرمانوس فرحات، مطبعة الآباء البُولسيين، حريصا، د.ت -المعزيّة الالهيّة، (مُترجَمٌ) ، ١٩٢٧	مصادرُ الدراسة ٣/٢٠٢
٧	المطران ميخائيل عسّاف	١٨٨٧-١٩٧٠م (شرق الأردن)	-السنكسار أوحياة القدّيسين الذين تكرِّمُهم كنائسُنا الشرقيّة على مدار السنة وحياة كبار القدّيسين الغربيين، (١٣ ج)، ١٩٦١. -الأخلاقُ المسيحيّة -حياةُ وتعاليمِ القدّيسة تريز الطفل يَسُوع.	هو مُطرانُ بيتروُفيلادلفيا وسائر الأردن الشرقيّ لطائفة الروم الكاثوليك. مصادرُ الدراسة ٤/١٤٨٦
٨	الأب مُبارك المتيني	١٨٥٢-١٩٢٢م (لبنان)	-كتابُ الفضائل الرهبانيّة – خ- -كتابٌ لاَهُوتيٌّ اعتقاديٌّ مُختصَرٌ – خ-	مصادرُ الدراسة ٤/١١٣١
٩	الخوري جرجس ملش	١٨٧٣-١٩٣١م (سوريا)	-الحقُ القانونيُّ عندَ الموارنة، ١٩٢٦ -كتابُ الحيازاتِ بحسَبِ طقسِ الكنيسةِ المارونيّةِ السريانيّةِ الأنطاكيّةِ.	مَصادرُ الدراسة ٤/١٢٩٣

المشاغلُ التربويّةُ

١	أمير بُقطر	١٨٩٨-١٩٦٦م (مصر) قِبطيّ	-كيفَ نتعلّمُ لنعيش؟-ط- -آراءٌ حديثةٌ في التعليم – ط- -دنيَا في أمريكا – ط- -فنُّ الزواج –ط-	من عُلماءِ التربيةِ بمصر – صاحبُ "مَجلّة التربيةِ الحديثة" . الأعلام ٢ / ١٣
٢	بُولس الخولي	١٨٧٦-١٩٤٨م (لبنان)	-فكُّ التقليد – ط- -الخُلودُ – ط- (رسَالةٌ)	من رجَالِ التربيةِ والتعليم أختيرَ نقيبًا للمُعلّمينَ في لُبنان وشاركَ في حَركاتِ التحريرِ العربيّةِ . الأعلام ٨/ ٧٨

٣	الأب يوسف علوان	١٨٧٠-١٩٦٣م (لبنان)	-مُختصَرُ التعليمِ المَسيحي للمَدارسِ الشرقيّة، ط٤، المطبعةُ الكاثوليكيّة، بيروت، ١٩٢٧ -مرقاةُ المُترجِمِ في اللغتينِ الفرنسيّةِ والعربيّة، ٤ج، المطبعةُ الكاثوليكيّة، بيروت، ١٩٢٧ -المثالُ الصحيحُ لكاهنِ المسيحِ أو حياةُ القدّيس خوري آرس، المطبعةُ الكاثوليكيّة، بيروت، ١٩٣٠ -تاريخُ الكتابِ المُقدّس، مطبعةُ الاجتهاد، بيروت، ١٩٢٥	كاهنٌ مُهتمٌّ بالتربيةِ والتعليم. -كانَ مُعلّمًا للترجمةِ في الصفوفِ العُليا. مصادرُ الدراسة ٤/٨٦٥
٤	جبرائيل كاتول	١٨٩٥-١٩٧٠م (لبنان)	-مُذكّراتٌ ومناهجُ -نظامُ التعليمِ في فلسطين -الإدارةُ التربويّةُ	تولّى وظائفَ تربويّةً عاليةً بالقدس. إتمامُ الأعلام، ص ٦٣
٥	جرجس همّام	١٨٥٦-١٩٢١م (لبنان)	-مدارجُ القراءة – ط-(٥ج) -مُعجَمُ الطالب – ط- -التعليمُ الوطنيّ – ط- -تدبيرُ المنزل.	الأعلام ٢/ ١١٦

٤) النتائجُ

أفضَى بنا غيابُ مُعجمِ أعلامٍ خاصٍّ بتراجمِ أعلامِ المسيحيينَ العربِ عُمومًا، وفي فترة ما بينَ الحربينِ خُصوصًا- لاعتباراتٍ قد تكونُ دينيّةً أو سياسيّةً أو توثيقيّةً أو غيرهَا- إلى محاولةِ الإلمامِ بأكثرَ ما أمكنَ من هؤلاءِ الأعلامِ اعتمادًا على بعضِ المصادرِ المبثوثةِ فيها تَراجِمُهُم على نحوٍ قد يُرهقُ البَاحثَ ويُضنيه.[١١]

والغايةُ من هذا العملِ هي معرفةُ هؤلاءِ الأعلامِ أوّلاً ومعرفةُ مُؤلّفاتِهم ثانيًا تأسيسًا

[١١] فمُعجَمُ «الأعلام» الذي ضمّنهُ صَاحِبهُ تراجمَ أشهرِ الرجالِ والنساءِ العربِ والمُستعربينَ وحتّى المُستشرقينَ يجعَلُ من مُحاولةِ استخرَاجِ أعلامِ المسيحيينَ العربِ من هذا الكمِّ الهائلِ من الأعلامِ مثلاً مُغامرةً تَحُوطُهَا المزَالِقُ والعرَاقيلُ.

لاستخلاص ما أمكنَ من مُلاحظاتٍ ونتائجَ. فأعلامُ المَسيحيينَ العَرب الذين استعرضنَا، أعلامٌ تردّدَ ذِكرُهُم وبَرزُوا في فترة ما بين الحربين سواءٌ من خلال إنتاجِهم الفكريِّ أو نشاطِهم فِي ميادِينٍ عدّةٍ، وقد بلغَ عَددُهم حوالي مِئاتَي علمٍ هم حتمًا ليسُوا كُلَّ الأعلامِ، بل رُبّمَا قلّةٌ منهُم، والمُهِمُّ أنّ منهُم من كُنَّا نَعرِفُ، وكثيرٌ منهُم مَغمُورينَ في ثنايَا كُتُبِ التَراجِمِ، والأعلامِ اكتشفنَاهُم، وحاولنَا التعرِيفَ بِهِم أوّلاً، وبِمُؤلّفاتِهم ثانيًا، وبِمشَاغِلِهم ثالثًا.

وكان جَمعُنَا لِهؤلاءِ الأعلامِ يندرجُ أساسًا في اطارِ السعيِ إلى مَعرِفَتِهم من جهةِ أسمائِهم وألقَابِهم[١٢]، ثمّ حياتهم وبُلدانِهم ومُؤلّفاتِهم، مُشيرِينَا إلى ما أمكن من ملاحظاتٍ ومُحِيلينَ دومًا على المصدَرِ الذي اعتَمدنَاهُ.

أ) أسماءُ أعلامِ المسيحيّينَ العرب

إنّ لويس شيخُو (١٨٥٩–١٩٢٧) وميخائِيل الصقَّال (١٨٥٢–١٩٣٨) وجُورج أَنطُونيوس (١٨٩٣–١٩٤٢) وأنِستَاس مَاريَّ الكرملّي (١٨٤٦–١٩٤٦) وأنطُون الجميِّل (١٨٨٧–١٩٤٨) ووليَم كاتسفليس (١٨٧٩–١٩٥١) وسلمَى صائغ (١٨٨٩–١٩٥٣) وجرجِس فِيلُوثَاوس عَوَض (١٨٦٧–١٩٥٤) وفيليب دِي طرّازِي (١٨٦٨–١٩٥٦) وعبد اللّه غانم (١٨٩٥–١٩٥٩) وماريّ يَنّي (١٨٩٥–١٩٧٥)...الخ، أسماءٌ لِبعضِ الأعلامِ تحِيلُ على جُملةٍ من المُلاحظاتِ:

– أنّ المُتأمِّلَ في هذه الأسماءِ يُلاحِظُ بوضُوحٍ أنّ بعضها عربِيٌّ اشتقاقًا أو تداوُلاً في حين أنّ جُلّهَا غربيٌّ وافِدٌ[١٣] اشتقاقًا أو تداوُلاً، وهو ما سهَّلَ علينَا معرفةَ العديدِ منهم انطلاقًا من أسمائِهم.[١٤]

---

١٢ خاصّةً وقد اشتهرَ بعضُهم بألقابِهِم مثلَ بشارةَ الخُوري الشاعِرُ (١٨٨٥–١٩٦٨) المُلقّب بـ«الأخطلِ الصغير» والقبطِيّ توفيق حبيب (١٨٨٠–١٩٤١) المُلقّبُ بـ«الصحَافِيّ العجُوز».

١٣ نقُولُ هذا لأنّنا لم نجِدْ في الحضارةِ العربيّةِ من تسَمّى بـ«وليَم» أو «جُورج» أو «لويس» أو «فِيليب»...، ولا حتّى من تلقّبَ بها، بل هي أسماءٌ مُنتشِرَةٌ ومُتداوَلةٌ في الغربِ.

١٤ إذ ونحنُ نجمعُ أعلام المسيحيينَ العربِ من مَضَانِّهَا صار بإمكانِنَا أن نعرفَ حَدسًا من خلالِ اسمِ العلمِ إن كان مسيحيًّا أم لا، وغالبًا ما كانَ حَدسُنَا طَريقًا إلى يَقِينٍ تُؤكِّدهُ مقاييسُ الجمعِ والتصنيفِ التي حدّدنَا.

ولم نجِدْ فيما جَمعنَاهُ من أعلامٍ من تَسمَّى بـ «أحمد» أو «محمّد» أو «علي» أو «الحسَن» أو «الحُسين»، وسببُ هذا في اعتقادِنَا معروفٌ هُو أساسًا المرجَعيّةُ الدينيّةُ لهذه الأسماء.

ثمّ إنّ العديدَ من الأسماءِ اقترنَت بجُملةٍ من ألقَابِ السِيامَةِ الكَهنُوتيّةُ مثل «الأب» و«المُطرَان» و«الأُسقُف» و«البَطريرك» و«الخُوري».

كما أنّ من بين هؤلاءِ الأعلامِ من كانُوا ينتَمُونَ إلى نفسِ العائلَةِ وهي عائلاتٌ مَسيحيّةٌ مَعرُوفةٌ نَذكُرُ منهَا عائلاَتُ «الخُوري» و«أَنطُون» و«الغُرَيب» و«المَعلُوف» و«سَعادَة» و«الصائغ» و«البُستَانِي.»[١٥] وهكذا فإنّ البحثَ في أسماءِ أعلامِ المَسيحيينَ العربِ مدخلٌ طَريفٌ لِمعرفتِهِم والإلمَامِ بهم وبنَسَبِهم وبما يربطُهم من علاقاتٍ ولكنّهُ في الآنِ نفسهِ يفتَحُ واجِهَاتٍ مَعرفيّةٍ ويطرقُ مباحثَ ويطرَحُ إشكاليّاتٍ تتعلّقُ مثلاً بدوافعِ ومُبرِّراتِ تَسَمِّي هؤُلاءِ الأعلامِ بِأسماءٍ غَربيّةٍ وافِدَةٍ[١٦]، والحَالُ أنّهُمْ يَتواجدُونَ في بيئةٍ عربيّةٍ.

ب) النشأةُ والتكوينُ

إنّ نشأةَ أعلامِ المسيحيّينَ العربِ وتكوِينهُم مسألةٌ لا تندرجُ تارِيخيًّا ضمن الفترَةِ

---

١٥ عائلةُ البُستانِي من العائلاتِ التي احترنَا في تصنِيفِ أعلامِهَا، خاصّةً وقد أسلمَ بعضُ، أفرادِهَا ولذلكَ فقد صنّفنَا البعضَ، واحتفَظنَا بِالبعضِ الآخرِ ضمنَ قائمةِ المشكُوكِ فِي مسيحيّتهم.

١٦ نُشيرُ في هذا السياقِ إلى ما ذهبَ إليهِ محمد الناصر النفزاوي في بَحثِهِ: «**التيارَاتُ الفكريّةُ السياسيّةُ في السلطنةِ العُثمَانيّةِ**» (١٨٣٩–١٩١٨)، ط١، تونس، دار محمد علي الحامّي وكليّةُ العلومِ الإنسانيّةِ والاجتماعيّة، ٢٠٠١، ص١١، حينما اعتبَر تسميَةَ وَليِّ الدين يَكن «المُسلِم» ابنتَهُ «فِكتُورِيَا» تعلّقًا بِبريطانيَا وتعبيرًا عن فكرةِ الانفتَاحِ. كما نُشيرُ أيضًا إلى ما ذكرهُ الزركلِي في تَرجمتِهِ لِـ«سَارُوفِيم فِيكتُور (١٨٧٩–١٩٢٢) الذي كانَ يُدعَى «رَشِيد» وهو اسمٌ عربِيٌّ ولمّا ترهّبَ غيّرهُ، ولكن في المُقابِلِ لا نعلم إن كان جُورج أبيَض (١٨٨٠–١٩٥٩) الذي اعتنقَ الإسلامَ في آخرِ حياتِهِ قد غيّرَ اسمهُ أم لا! ونختِمُ بما أوردهُ صاحِبُ «الأعلامِ» عندما ذكر في تَرجَمتِهِ لِـ«قَسطَاكِي الحِمصِي (١٨٥٨–١٩٤١) نقلاً عن كتابٍ ألّفهُ «غَاستُون بن أنطُون الحِمصِي» أنّ أُسرَةَ «حِمصِي» فِرنسيّة الأصلِ جدُّهَا «بيير دِي لاَمَاس» Pierre DE LA MASSE المُكنّى بِمَسعَد، عند الصلبيينَ.

التِي بها نهتمُّ، أي فترة ما بين الحربين،[١٧] غيرَ أنّ اطِّلاعنَا على تَراجِمِهم منذُ وِلادتِهم إلى وفاتِهم، كشفَ لنا حقِيقةً مَفادُهَا أنّ ظُرُوفَ نشأتِهم وتعلّمِهم وما أُتيحَ لِجُلِّهم من اتّصالٍ مُبكِّرٍ بِالعالمِ الغربِيّ[١٨]، مُعطيَاتٌ كان لها أثرٌ عميقٌ في فكرِ هؤلاءِ الأعلامِ وفي توجّهَاتِهم وخاصّةً مجالَ التعليم: العامِلَ الذي هيّأ لِليقظَةِ الفكريّةِ المسيحيّةِ العربيّةِ، «إذ المسيحيّونَ كانُوا أوّل من استقبلَ التعليمَ الحديثَ لأنّ المدارسَ الإرسَاليّةَ، التي أقامهَا الفرنسيّونَ والأنقليز والأمريكيّونَ والروس، فتحت أبوابهَا على المُجتمعاتِ المسيحيّةِ في سوريَا في الدرجةِ الأولَى، وواصلت المدارسُ المذهبيّةُ اتّباعَ التراثِ القديمِ في التثقيفِ الدينيِّ لكنّها أدخلت أيضًا الأسلوبَ الغربيَّ في التعليمِ بصورةٍ تدريجيّةٍ.»[١٩]

ورغم أنّ المَدَارسَ المذهَبيّةَ والإرسَاليّةَ كانت مراكِزَ دِعَايَةٍ دينيّةٍ في بَرَامِجِهَا[٢٠] «فإنّ نظَامهَا التدرِيسِيّ كان في شكلٍ عامٍّ عقلانِيًّا ممّا مهّدَ لِنوعٍ جدِيدٍ من الإدرَاكِ، إذ شَجّعت التقييمَ المُستقلَّ إلى حدٍّ ما، ولمّا أُدخِلت العناصِرُ الأوّليّةُ في التفكيرِ العلمِيِّ، خَلقت الظروفُ التي سَتُخفِّفُ من قبضَةِ نمطِ التفكِير الدينِيِّ التقلِيدِيِّ.»[٢١]

وفضلاً عن هذا فإنّ جُلَّ أعلامِ المسيحيينَ العربِ ارتبَطُوا بثلاثةِ مواردَ تعليميّةٍ، أعطَت الحرَكَةَ الفكريّةَ المسيحيّةَ العربيّةَ طَبيعتَهَا المتميّزةَ، يَذكُرهَا هشام شرّابي بِقولهِ:

«وهي:

---

١٧ فقد وُلِدَ جُلُّ أعلامِ المسيحيينَ العربِ في النصفِ الثاني من القرنِ التاسعِ عَشر وبداياتِ القرنِ العِشرِينَ.

١٨ وهو اتّصالٌ تنوّعَت أشكَالُهُ: سَفرًا وهجرَةً واطّلاعًا على الإنتاجِ الفكرِيِّ الغَربِيِّ.

١٩ هشام شرّابي، **المُثقّفونَ العَرب والغَربُ في عصرِ النهضةِ ١٨٧٥-١٩١٤**، ط٢، بيروت، ١٩٧٨، ص٦٤

٢٠ يقُول أسعَد دَاغِر في هذا السياقِ» (...) وهكذا كانت المَدارِسُ التي أُنشِأَت لِلتعلِيمِ في البلادِ العربيّةِ من أوائِلِ القرنِ التاسِعِ عَشَر إلى الآن، مَرَاكِزُ دِعَايَةٍ مُنظّمةٍ لِلتعصُّبِ الدينِيِّ والكُرهِ المُتبادَلِ بين أصحَابِ المَذاهِبِ المُختَلِفَة، وتَمزِيقِ الأمّةِ العربيّةِ إلى طَوائِفٍ عِدَّةٍ مُتبَاغِضَةٍ يُريدُ كُلٌّ منها القَضَاءَ على الآخَرِ ويَتمنّى لو استَطَاعَ أن يَمتَصَّ دَمَهُ أو يَدفنهُ حَيًّا.» انظر: أسعَد دَاغِر، **مُذكّراتِي على هَامِشِ القضِيّةِ العربيّة**، القاهرة، د.ن، ١٩٥٨، ص٢٨

٢١ هشام شرّابي، **المُثقّفونَ العرب والغرب**، مرجعٌ مذكُور، ص٦٤

– التمرُّسُ الكامِلُ بِالأدبِ العربيِّ (يَجِبُ أن نتذكّرَ أنّ اللغةَ العربيّةَ – أَصبحت منذُ القرُونِ الوسطَى – لغةُ الطقُوسِ الدينيّةِ في الكنائسِ المسيحيّةِ الشرقيّةِ وقد تأثّرت المدارسُ المذهبيّةُ بهذا التقليدِ كثيرًا).

– إجادَةُ لغةٍ أوروبيّةٍ، فقد أثّرت معرفَةُ اللغاتِ الأوروبيّةِ جذريًّا في توجُّهِ المسيحيينَ المُتعَلّمينَ، وفتحَت أَمامَهم آفاقًا بوضعِهم في تماسٍّ مُباشِرٍ مع الأدبِ الأوروبيِّ والمعرفةِ الأوروبيّةِ.

– الإلمَامُ بالمعرِفَةِ العلميّةِ الحديثَةِ ففي المدارسِ الناطِقَةِ بالأنقليزيّةِ كَالكُليّةِ السوريّةِ الإنجيليّةِ (أصبحت تُسمّى فيما بعد الجامعَةُ الأمريكيّةُ ببيرُوت)، كان الميلُ نحو نظرَةٍ علميّةٍ مُحدّدةٌ. وفي المدارسِ الناطقَةِ بالفرنسيّةِ كَالكُليّةِ اليسُوعيّةِ في بيروت ومُعظَمِ المدَارسِ الأخرَى في لبنان، كان النمطُ السائدُ هو التوجيهُ الإنسانيُّ والأدبيُّ.»[٢٢]

وإذن فقد كان لِلظروفِ التي نشأَ فيها أعلامُ المسيحيينَ العربِ، ولِمَا تلَقَّوهُ من تعليمٍ خلال النصف الثاني من القرنِ التاسع عَشرَ وبدايةِ القرنِ العِشرين، أثَرٌ بَارِزٌ في توَجُّهَاتِهم الكُبرَى من خلالِ مؤلّفاتِهِم.

ج) التوزّعُ الجغرافيُّ

يشمَلُ الفضاءُ الجغرافيُّ الذي التزمنا بدِرَاسَةِ أعلامِهِ: مِصر ولبنانَ وسوريَا وفلسطين والأردن والعِراق وهي بُلدَانٌ ينتمِي إليها ويتوزّعُ عليهَا ما أمكننا جَمعُهُ من أعلامِ المسيحيينَ العربِ حسبَ الجدولِ التالي:

التوزّعِ الجغرافيُّ لِـ ٢٢٨ علمٍ من أعلامِ المسيحيينَ العربِ في فترَةِ ما بين الحربينِ حسبَ البُلدَان

البلدُ	لبنان	سُوريَا	مصر	العِرَاق	فلسطين	الأردُن
عددُ الأعلام	١٦٠	٣٤	١٧	١٠	٥	٢

٢٢ هشام شرّابي، **المُثقّفونَ العرب والغرب**، مرجع مذكور، ص ص٦٤–٦٥

إنّ المُتأمِّل في هذا الجدولِ يُلاحِظُ أنّ هناك تفاوُتًا واضحًا في توزُّعِ أعلامِ المسيحيينَ العربِ في فترةِ ما بين الحربينِ حسب البُلدَانِ فأغلبهُم لبنانيّونَ، بقيَ لابُدَّ أن نُشيرَ إلى أنّنَا اعتمدنَا في دراستِنَا لِتوزُّعِهم الجُغرافِيِّ البلدَ الأصليَّ الذي ينتمي إليهِ العلمُ كما وردَ في المصادِرِ، مُتجاوزِينَ ما قد يطرَأُ على حياتِهِ من تَنقُّلٍ أوهجرَةٍ، خاصّةً وقد وجدنَا أنّ منهم من وُلِدَ في بلدٍ، ونَشأَ في آخَرٍ، وتُوفِّيَ في ثالثٍ[٢٣]. ومن هنا فإنّ هذا التوزّعَ الجغرافِيَّ قِراءَةً واستنتَاجًا يفتَحُ آفاقًا مَعرفيَّةً رِهَانُهَا إعادَةُ النظَرِ في بعضِ المُسلّمَاتِ.[٢٤]

ثمّ إنّ دِراسةَ التوزُّعَ الجغرافِيِّ لِهؤلاءِ الأعلامِ تندرجُ في سياقِ مُحاولةِ الإلمَامِ بهم، ومعرفَةِ مَشَاغِلِهم التي قد تكونُ على صِلةٍ بالإطارِ الجُغرافِيِّ الذي إليهِ يَنتَمُونَ.

د) المؤلّفاتُ

إنّ كتابَاتِ المسيحِيّينَ العرب في فترةِ ما بين الحربينِ كثيرةٌ ومُتنوِّعةٌ: دَوَاوينٌ شِعريّةٌ وقِصصٌ تَمثِيليّةٌ وأقَاصِيصٌ وروايَاتٌ ومسرحِيَّاتٌ ورسائِلُ ومعاجِمُ وموسوعَاتٌ ومُختَارَاتٌ منها المَخطُوطُ ومنها المطبُوعُ، بعضُهَا كُتِبَ باللّغاتِ الأجنبيّةِ، وأغلَبُهَا عربِيٌّ ومُعرَّبٌ.

فالمُتأمِّلُ في قائمَةِ هؤلاء الأعلامِ المُصنّفِينَ يلاحِظُ أنّ لِكلٍّ مِنهُم مُؤلّفاتُهُ التي هي مِعيارُ تصنِيفِهِ وسبيلُنَا إلى معرفَةِ مشَاغِلِه، وقد اعتمدنَا في جمعِنَا لهذِهِ المُؤلّفَاتِ على ما وَردَ في تَراجِمِ الأعلامِ من ذِكرٍ لأهمِّ مُؤلّفَاتِهِم.[٢٥] إضافةً إلى مَصدَرينِ أساسيينِ هُمَا:

---

٢٣ فجُلُّ أعلامِ المسيحِيينَ العربِ في فترةِ ما بين الحربَين كانوا يَتنقَّلُونَ بين بُلدانِهم الأصليّةِ والعديدِ من البُلدانِ الغربيّةِ، بل إنّ بعضَهُم قد هاجرَ واستقرَّ في هذه البُلدانِ، من ذلك أُولئكَ الذين أُطلِقَ عَليهِم «**أُدباءُ المهجرِ**»

٢٤ فمع ارتِفَاعِ عددِ أعلامِ المسيحِيينَ العَربِ في لبنان مُقارنَةً بِبقيَّةِ البُلدانِ مثلاً يُصبِحُ من الصعبِ الحديثُ عَن أَقلّيّةٍ مَسيحيّةٍ عربيّةٍ في هذا البَلدِ.

٢٥ فالمصادِرِ التي اعتمدنَاهَا في جمعِ أعلامِ المسيحِيينَ العَربِ تَذكُرُ إلى جانِبِ اسمِ العلمِ وحياتِهِ مُؤلّفاتَهُ المخطوطَةَ والمطبوعةُ، وأحيَانًا يَذكُرُ المُترجِمُ عددَ الأجزَاءِ ومكانَ الطبعِ وتاريخَهُ، وأحيانًا يُضيفُ إن كان الأثرُ مسرحيَّةً أو قصّةً أو روايَةً أو دِيوانَ شِعرٍ، بل ويَذكُرُ المَصادِرَ والمَراجِعَ التي اعتمدَهَا، انظر: يُوسف أَسعَد دَاغِر، **مصادِرُ الدراسةِ الأدبيّة**، مصدَرٌ مذكورٌ.

– «معجَمُ المطبُوعَاتِ العربيّةِ والمُعرّبَةِ»[٢٦]

– «جَامعُ التصانيفِ الحديثَةِ التي طُبعَت في البلادِ الشرقيّةِ والغربيّةِ والأمريكيّةِ»[٢٧]

وعمومًا فإنّ اهتمامنَا بمُؤلّفاتِ أعلامِ المسيحيين العربِ يندرجُ في اطارِ محاولَةِ الإلمَامِ بهذهِ المُؤلّفاتِ والاطِّلاعِ على أكثرِ ما أمكنَ منها وتقديمِهَا ماديًّا ومعنويًّا، خاصّةً وقد جعلنَاهَا مقيَاسًا لِجمعِ أصحَابِهَا وسبيلاً إلى معرفَةِ مشاغِلِهِم.

*) التقديمُ المادّي

كان إنتاجُ أعلامِ المسيحيينَ العربِ في فترةِ ما بين الحربينِ غزيرًا،[٢٨] خاصّةً وأنّهُ أُلّفَ في أقلِّ من رُبعِ قرنٍ من الزمنِ، فَجُلُّ الأعلامِ المُصَنِّفِينَ في هذهِ الفترةِ كانت لهم مُؤلّفاتٌ كثيرَةٌ ومتنوِّعَةٌ.[٢٩]

واستنادًا إلى ما استعرضَنَا من معلومَاتٍ خاصّةٍ بِهم وبِمُؤلّفَاتِهِم يمكنُ تَبويبُ هذهِ المؤلّفاتِ كما يَلِي:

الدواوينُ الشعريّةُ: وهي مُؤلّفاتٌ ضمّنهَا الشعرَاءُ ما نَظمُوهُ من الشعرِ، ونَذكُرُ منهَا: «أنفاسُ العشيّاتِ» لِميشَال أبُو شهلا، و«الهوَى والشبَابُ» لِبشارة الخوري، و«ديوانُ

---

٢٦ وهو شاملٌ لأسمَاءِ الكُتُبِ المَطبُوعَةِ في الأقطَارِ الشرقيّةِ والغربيّةِ مع ذِكرِ أسمَاءِ مُؤلّفِيهَا ولمعةٌ من تَرجمتِهم، وذلك من ظُهورِ الطباعَةِ إلى نهايَةِ سنةِ ١٩١٩، جَمعَهُ ورتّبهُ يُوسف إليَان سَركِيس وأولاده، مصر، مطبعةُ سَركِيس، ١٩٢٨

٢٧ انظر: يُوسف إليَان سَركِيس، **جامعُ التصَانيفِ الحديثَةِ التي طُبعَت في البلادِ الشرقيّةِ والغربيّةِ والأمريكيّة**، ج١، يحتوي على مَطبُوعَاتِ (١٩٢٠–١٩٢٦). ج٢، يحتوي على مَطبُوعَاتِ سنةِ ١٩٢٧، مصر، مطبعةُ سَركِيس، ١٩٩٣

٢٨ نذكُرُ مثلاً أنّ نقُولا حدّاد (١٨٧٢–١٩٥٤) الذي ألّفَ وتَرجمَ ٦٠ كتَابًا وهي مُؤلّفاتٌ وإن لم تُنشَرْ كُلُّهَا في فترةِ ما بين الحربينِ فقد خُطَّ جُلّهَا في هذه الفترَةِ.

٢٩ نستثني أعلامَ المسيحيينَ العَرب غَير المُصَنّفينَ، الذينَ ليسَت لهم مؤلّفاتٌ إضافةً إلى حُسني غرَاب (١٨٩٩–١٩٥٠) ويُوسِف البَعِيني (١٩٠٨–١٩٤٩) عُضوَيْ «العُصبَةِ الأندلسيّةِ» وأمين مَشرَق (ت١٩٣٤) العضو المُؤسِّس للرابطَةِ القلميّةِ بنيويورك، وهُمْ أعلامٌ صَنّفنَاهُم استنَادًا لانتمائِهم إلى الجماعتينِ الأدبيّتينِ المذكُورتين.

حَليم» لِحَليم دمّوس، و«القفصُ المهجورُ» لِيُوسف غَصُوب[٣٠]، و«القيثارَةُ» لِفليكس فَارِس، و«رَفيفُ الأُقحُوَانِ» لِنقُولا فيّاض، و«الرستميّاتُ» لأسعد رُستُم، إضافَةً إلى دواوين إلِيَاس فرحَات[٣١] ورَشِيد الخُوري[٣٢] وغيرِهِم.

القِصصُ والروايَاتُ: من القِصَصِ نذكرُ: «حَسَنَاتُ الحُبِّ» و«الفوزُ بعد الموتِ» و«جزَاءُ الخيانَةِ» لِلَبيبَة ماضِي هاشِم، و«غَادَةُ لبنانَ» و«غَادَةُ الترنسفَال» و«في عالم الخيالِ» لِعَبده بدرَان، إضافَةً إلى مُؤلّفاتِ كَرَم مُلحَم كَرَم ونَسِيب عَرِيضَة[٣٣] وغيرِهَا.

أمّا الروايَةُ التي تختلِفُ في بِنيَتِهَا عن القِصّةِ فَنذكُرُ منها «الطفلُ المَسرُوقُ» لِيُوسف أبِي اللمَع، و«جميلٌ وجميلَةٌ» لِمُلحَم قُسطَنطِين الحكِيم، و«غَادَةُ عَمشِيت» لِعَفِيفَة كَرَم إلى جانِبِ ما تُرجِم من رواياتٍ.

كُتُبُ التراجم: أو ما يُسمّى بِكُتبِ «الأعلامِ»، وهي تُتَرجِمُ لِعددٍ من الأعلام يَجمَعُهُم زَمَانٌ أو مكانٌ أو انتمَاءٌ. مِثلَ: «مَصَادِرِ الدراسَةِ الأدبيّةِ» لِيُوسف أَسعَد دَاغِر و«من هو في سوريَا» لِجُورج سَلِيم فَارِس و«السوريونَ في مصر» لِـ إلِيَاس زَخُّورَة.

الفهارسُ: وهي مُؤلّفاتٌ على اتّصالٍ بِعلمِ البِيبلِيُوغرافِيَا والتوثيق نذكُرُ من بينِهَا «فَهارِسُ المَخطُوطَاتِ القِبطيّةِ والعَربيّةِ» بـالمتحَفِ القِبطِيّ لِـمَرقس سَمِيكَة، و«فَهرَسُ المَخطُوطاتِ العَربيّةِ» في مَكتبَةِ جُون رَايلانَدز لألفُونس هُرمزَمَنكنَا.

المَعَاجِمُ: وتَنقَسِمُ إلى صِنفَينِ: لغويّةٌ، من تأليفِ ثُلّةٍ من أعلامِ اللغويينَ المسيحيينَ العربِ أَهمّهَا «معجَمُ مفرداتِ اللغةِ العاميّةِ» (عربيٌّ – فرنسيٌّ) لِـمخايِل فغَالي، و«معجمُ اللبابِ» (سريَانِيٌّ – عربِيٌّ) لِلأبَاتي جبرائيل القرداحي، و«المُنجد في اللّغةِ»

---

٣٠ انظر أيضًا: دواوينُهُ «العوسجَةُ المُلتهِبَةُ» و«قارورةُ الطيبِ» و«الأبوابُ المُغلقةُ».

٣١ نَذكُرُ منها «الربَاعيّاتُ» و«فَرحَاتٌ» و«الربيعُ» و«الصيفُ» و«الخريفُ» و«أحلامُ الراعِي» و«عودةُ الغائبِ».

٣٢ انظر دواوينهُ : «الأعاصِيرُ» و«اللاميّاتُ الثلاثُ» و«فجرٌ على شفقٍ» و«الرشيديّاتِ» و«القرويّاتِ».

٣٣ انظر: المُؤلفات القصصيّةَ لكرم ملحم كرم: «أشباحُ القريةِ» و«صقرُ قُريش» وغيرهِمَا أمّا نسيب عريضة فقد ألّف مثلا قصّة «ديكُ الجنّ الحمصي».

لِـلويس مَعلُوف، إضافَةً إلى مَعاجِمِ أَمِين المَعلُوف المُختلفَة.٣٤ وأمّا المعاجمُ العلميّةُ فقد أَلّفها العُلماءِ ونَذكُرُ مِنها «قَامُوسُ النباتِ الطبيِّ» لِعَازِر أَرمَانيُوس، و«القَامُوسُ الطبيِّ» لإبرَاهِيم مَنصُور، و«القَامُوس الفَلكِيِّ» لِمنصُور حَنّا جُردَاق، و«قَامُوسُ المُوسِيقَى» لإسكَندَر شَلفُون.

كُتبُ التاريخ: وهـي عَـديـدَةٌ نَـذكُـرُ مـنـهَـا «تارِيخ نصارَى العِرَاقِ» لِرُوفائيل بَابُواسحَاق، و«تَنوِيرُ الأذهانِ في تاريخ لبنان» لإبراهِيم الأسود، و«تارِيخُ الموصِل» لِلمطرَان سُليمَان الصائغ، و«تارِيخُ لبنان» لِعيسَى المَعلُوف.

كـمـا أَلّـفَ أعـلامُ المسيـحـيينَ الـعربِ الـعـدِيـدَ من الموسـوعـات[٣٥] والرسائل[٣٦] والمُذكّرات[٣٧] والمقالات[٣٨] والخُطَب[٣٩] والتقارير[٤٠]. ولكنّ هذه المُؤلّفاتِ على تَنوُّعِهَا منها المَخطوطُ ومنها المَنشُورُ.[٤١]

المَخطوطُ وَالمَطبُوعُ: لقد كان لأعلامِ المسيحيينَ العربِ اهتِمامٌ كبيرٌ بنشرِ العديدِ

---

٣٤ انظر: «مُعجمَ الحيوَانِ» و«مُعجمَ الفَلكِيِّ» و«مُعجمَ النبَاتِ» المَطبُوعَة.

٣٥ انظر: «**المَوسوعة الجِنائيّة**» لِـجُندِي عَبد الملك.

٣٦ انظر: «**رِسَالةُ المنبرِ إلى الشرقِ العربي**» لِفِليكس فَارِس، و«**رِسالتَانِ في سيرَةِ فَارِس الشدِيَاق**» لِمسعَد بُولس، و«**الاستِعمَارُ**» لِميخَائيل شارُوبِيم.

٣٧ انظر: «**مُذكّرَاتٌ عَن الرئاسَة**» لألفرِيد بن جُورج النقّاش، ومُذكّراتُ الرئِيس بِشارة الخُوري «**حقائِق لبنانيّةٌ**» و«**مُذكّراتي على هامشِ القضيّةِ العربِيّةِ**» لأسعَد بن مُفلِح دَاغِر، و«**مُذكّراتُ يُوسف حنّا السُّودَا**».

٣٨ وهي مقالاتٌ صحفيّةٌ جُمِعَ بعضُهَا في كُتبٍ: «**أَبُو جِلدَة وآخرُونَ**» لِـتَوفِيق حَبِيب، و«**كلمَاتٌ مُحمّدِين**» لِجُورج طَنّوس.

٣٩ أبرزُهَا مجمُوعَةُ خُطَبِ بِشَارة الخُوري (الرئِيس) و«**مَجمُوعةُ الخُطَبِ النيابيّةِ**» لألفرَد بن جُورج النقّاش.

٤٠ أهمُّهَا **تَقرِيرٌ عن الامتيازاتِ الأجنبيّةِ** لِيُوسِف حنّا السُّودَا و«**يقظةُ العربِ**» لِجُورج أَنطُونيُوس كَتبَهُ بالأنقليزيّةِ لكرَاين.

٤١ انظرفي هذا المجالِ: جُورُج شحاتَة قنوَاتِي، **مُعجَمٌ مُبوّبٌ لِلكتبِ العربيّةِ المسيحيّةِ المطبوعَة**، القاهرة د.ن، ١٩٦٠.

من المُؤلّفاتِ[٤٢] وتَحقيقِهَا، ولكن في المُقابلِ لا يُمكِنُ أن نتغَاضَى عمّا ظَلّ مخطُوطًا منها،[٤٣] لأسبَابٍ قد تكُونُ ذاتيّةً أو موضوعيّةً.

والنتيجَةُ أنّ مُؤلّفاتِ هؤلاءِ الأعلامِ بعضُهَا مخطُوطٌ وكثيرٌ منها مطبُوعٌ يعكِسُ جهودهُم التوثيقيّةَ والبيبليُوغرافيّةَ، فحتّى المخطوطُ من مُؤلّفَاتِهم عَمدُوا إلى فَهرستِهِ.[٤٤]

هكذا أفضى بنا البحثُ في المخطوطِ والمطبوعِ من مُؤلّفَاتِ أعلامِ المسيحيينَ العربِ إلى تبيّنِ أهميّةِ هذه المُؤلّفاتِ باعتبَارهَا إنتاجًا فكريًّا لأعلامٍ نسعَى إلى معرفَةِ مشاغلِهم من خلالِه. وهوما يُثبتَ ازدهارَ حركَةِ النشرِ والطباعةِ والتوثيقِ في الفترةِ المدروسة. وهو ما أفرز كمًّا هائلاً من المؤلّفاتِ مخطوطةً ومطبوعةً كُتِبَت بأكثرِ من لُغَةٍ.

– **لُغةُ الكتابَة:** وهو مبحَثٌ نُجيبُ من خلالِهِ عن سُؤَالٍ: بأيّةِ لُغَةٍ كانَ هؤلاءِ الأعلام يَكتُبُونَ؟ خاصّةً وقد تَبيّنَ لنَا ونحن نَقرَأُ ما أمكن من مُؤلّفَاتِهم أنّ أغلبَهَا كُتِبَ باللغةِ العربيّةِ[٤٥]، رغمَ إجادَةِ العديدِ منهم للغاتٍ أجنبيّةٍ كالفرنسيّةِ والأنقليزيّةِ والروسيّةِ.[٤٦]

---

٤٢ نَذكرُ في هذا السياقِ جُهودَ الأب لويس شيخُو (١٨٥٩–١٩٢٧) الذي اهتمّ بنشرِ العديدِ من كُتبِ المسيحيينَ العربِ. انظر كِتابَهُ: «**المخطوطاتُ العربيّةُ لكَتبةِ النصرانيّةِ**»، بيرُوت، مطبعَة الآبَاءِ اليسُوعِيين، ١٩٢٤

٤٣ نُشيرُ في هذا الإطَارِ إلى أنّنَا نَتحدّثُ عمّا خُطَّ من مُؤلّفَاتِ أعلامِ المسيحيينَ العرب في فترة ما بين الحربين ونحن نعلَمُ أنّ الكثيرَ من هذهِ المخطوطاتِ قد طُبِعَت بعد سنةِ ١٩٣٩. انظر:
TROUPEAU Gérard, *Catalogue des manuscrits arabes, Manuscrits chrétiens*, Paris, Bibliothèque Nationale, 1972

٤٤ وهو ما اضطلَعَت به ثُلّةٌ من الأعلامِ أبرزُهُم: مَرقس سَميكَة (تـ١٩٤٤) وألفُونس هُرمُز مَنكنَا (١٨٧٩–١٩٣٧) الذي وضعَ بالأنقليزيّةِ عددًا من الفهارسِ للمخطوطاتِ الشرقيّةِ القديمَةِ.

٤٥ ونقصِدُ الفُصحَى خاصّةً وقد عمدَ بَعضُهُم إلى الكِتابَةِ بالعاميّة، انظر: عَبد الله غَانِم، العندليب، (دِيوانُ زجَلٍ باللهجَةِ اللبنانيّةِ)، بيروت، ١٩٣٩

٤٦ منهُم أنطون الجميّل (١٨٨٧–١٩٤٨) الذي يُجيدُ الفرنسيّةَ وصِدّيق شيبُوب (١٨٩٤–١٩٦٥) المُتضلّعُ في الفرنسيّةِ أيضًا وتَادرس وَهبِي (١٨٦٠–١٩٣٤) الذي يُجيدُ عديدَ اللغات، وخاصّةً مُرَاد كامِل (١٩٠٧–١٩٧٥) الذي كان يُحسِنُ ثَلاثينَ لُغةً ولَهجَةً.

غيرَ أنّهُ في المُقابِلِ لا بُدّ أن نُشِيرَ إلى أنّ ثُلّةً من الأعلامِ كَتبُوا بِلُغاتٍ أجنبيّةٍ لِدوافِعَ قد تَكُونُ ذاتيّةً أو موضُوعيّةً، فَبِالانقليزيّةِ كَتبَ ادوَار سَلِيم عطيّة وكذلك جُبرَان خَلِيل جُبرَان بالاضافَةِ إلى ما كتبَهُ بِالعربيّةِ، وبِالفِرنسيّةِ كانت مُؤلّفَاتُ مخايَل فغَالِي والمطرَان بُطرُس دِيب.

وهكذا فإنّ أعلامَ المسيحيينَ العربِ من خلالِ مُؤلّفاتِهِم، وإن كتبُوا بالعربيّةِ فإنّهُم أيضًا كتبُوا بلغاتٍ أجنبيّةٍ غربيّةٍ أجادُوهَا وتضلّعُوا فيها كالفرنسيّةِ والأنقليزيّةِ والروسيّةِ. وهو ما أكسبَ حركةَ الترجمَة والتعريبِ في فترةٍ ما بين الحربينِ فاعليّةً ملحوظَةً أسهمَت في ثَرَاءِ إنتاجِهم الفِكريِّ وتنوّعِهِ شكلاً ومضمُونًا.

*) **المضامينُ**

إنّ مضامينَ هذه المُؤلّفاتِ مُتنوّعَةٌ بل مُتدَاخِلةٌ أحيانًا، شملت مجالاتٍ عدّةٍ، أبرزُهَا:

– **الأدبُ:** فجُلُّ مُؤلّفاتِ هؤلاءِ الأعلامِ تندرِجُ في مجالِ الأدبِ إبداعًا وتنظيرًا ونقدًا وتوثيقًا، خاصّةً وأنّ جُلّهُم شُعرَاءٌ وأُدبَاءٌ ألّفُوا الدواوينَ الشعريّةَ والقصصَ والمسرحِيّاتِ والروايَاتِ والدراسَاتِ النقديّةِ،[47] إضافَةً إلى جُهدِهِم التوثيقِيِّ لما كتبَهُ أسلافُهُم من العربِ في هذا المجَالِ.

– **القضايَا اللغويّة:** وهي عديدَةٌ طرحهَا الأعلامُ في مُؤلّفاتِهم ومَعَاجِمِهِم، بل وفي مجلاّتٍ خاصّةٍ كانت تصدرُ لهذا الغرضِ.[48]

– **المسائِلُ العِلميّةُ:** وقد بحثَها هؤلاءِ الأعلامُ في العديدِ من الدراساتِ والبحوثِ والموسُوعَاتِ في ميَادِينِ الريَاضيّاتِ والفلكِ والإنسانياتِ وغيرِهَا من العلومِ الحديثَةِ.

---

٤٧ انظر: ميخائيل نُعيمة (١٨٨٩–١٩٨٨) صاحبُ كتابِ «**الغِربَال**» والخوري أنِيس المقدِسِي (١٨٨٥–١٩٧٧) الذي برزَ ناقدًا ودارسًا ومُحقّقًا للعديدِ من كتبِ الأدبِ العربيِّ.

٤٨ ونقصِدُ خاصّةً مجلّةَ «**لغةُ العَربِ**» لأنِستَاس مَاريّ الكرملِي (١٨٤٦–١٩٤٧).

غيرَ أنّ هؤلاءِ الأعلامِ عبّروا أيضًا عن العديدِ من المواقفِ السياسيّةِ والمسَائِلِ الدينيّة والآراءِ التربويّةِ والقضايَا الاجتماعيّةِ، ووثّقوا المعطيَاتِ التاريخيّةِ، ووضعُوا الفهارِسَ البيبليُوغَرافيّةَ في العديدِ من مُؤلّفاتِهم.

والُمهِمُّ أنّ بحثنَا في مضَامينِ هذه المُؤلّفاتِ بعدما قدّمناهَا ماديًّا مُتدرّجِينَ بذلك من مَنطُوقٍ به بَارِزٍ إلى مَسكُوتٍ عَنهُ قَصِيٍّ يندرجُ في سياقِ مُقَاربتنَا لِمشاغلِ هؤلاءِ الأعلامِ واهتماماتِهم من خلالِ مُؤلّفاتِهم.

وهنا لا بدّ أن نُشيرَ إلى جُملَةٍ من المُلاحظَاتِ، أبرزُها غِيَابُ عديدِ المعطيَاتِ المُتعلّقةِ بِهذه المُؤلّفَاتِ مثل تاريخِ النشرِ ومكانِهِ وهل هي مطبُوعَةٌ أم مخطُوطَةٌ؟ وهي مُعطَيَاتٌ ضَرُوريّةٌ تَوثيقيًّا وبيبليُوغرَافيًّا ومعرفيًّا.[٤٩] ولم يكن إدراجُنَا لما كتبهُ أعلامُ المسيحيينَ العربِ من مذكّرَاتٍ[٥٠] طُبِعَ أغلَبُهَا بَعدَ ١٩٣٩ ضِمنَ مُؤلّفاتِهم اعتبَاطيًّا، خاصّةً وأنّ هذه المُذكّرَاتُ وإن نُشِرَت لاحِقًا فهي تَنقُلُ مشاغلَ مؤلّفيهَا عصرَئذٍ. أمّا عناوينُ هذه المؤلّفاتِ فهي في الغالبِ دَالّةٌ تَشِي بِمضامينهَا وبتوجّهَاتِ أصحَابِهَا.[٥١] وإن كان كثيرٌ منها مُترجمٌ ومُعرّبٌ.[٥٢] ثمّ إنّ ما ذَكرنَا من مُؤلّفاتٍ ليسَ حتمًا كُلُّ ما كتبَهُ هَؤلاءِ الأعلامُ، بل فقط ما وَصلَنَا، وما تسنّى لنا الاطّلاعُ عليهِ ممّا كَتبُوا. وقد كان تَعَاوُنَهُم واضِحًا في التأليفِ كمًّا وكيفًا، وهو ما تُبرِّرُهُ عواملٌ ذاتيّةٌ وأخرَى موضُوعيّةٌ.[٥٣]

أمّا المَضمُونَ في المُؤلّفِ الواحدِ فقد يشمَلُ مجالاتٍ عدّةٍ أدبيّةً وسياسيّةً واجتمَاعيَّةً

---

٤٩ انظر: مُؤلّفَات صدّيق شيبُوب الذي كتبَ أكثرَ من ١٠ آلافِ مقالٍ وترجمةٍ وبحثٍ وقصّةٍ وهو إنتاجٌ مُعظَمُهُ مُشتّتٌ في «البَصِير» مُنذُ عام ١٩٢٨. انظر: أنور الجُندِي، «**النثرُ العربيّ المُعاصِرُ في مَائةِ عَامٍ**» ص٨٠١–٨٠٣

٥٠ نَذكُرُ مِنهم إسطفَان بشعَلاني مُؤلّفُ «**مُذكّرَاتٌ**» وقُسطَنطِين بن جرجِس المُخلّصِي مُؤلّف «**مُذكّرَاتٌ تاريخيّةٌ**».

٥١ فقد أحصَينَا مثلاً ٦٦ عُنوَانًا من مَجمُوعِ عناوينِ المؤلّفاتِ المُثبتَةِ في الجدوَلِ البياني تتكرّرُ فيه عبارَاتُ: «**العربيّة**» «**العرب**» «**العربيّ**» تِكرَارًا لافِتًا.

٥٢ فَادوَار مرقص (١٨٧٨–١٩٤٨) على سبيلِ المثالِ تَرجمَ بِمُفردِهِ ما يُقَارِبُ ٤٠ مجلّدًا.

٥٣ مارون عَبُّود أصدر بِمُفردِهِ نحوَ ٥٠ كتابًا في حينِ لم تَتجاوَزْ مؤلّفاتُ غيرِهِ دِيوانًا من الشعرِ مِثلَ مريانَا مرّاش (١٨٤٨–١٩١٩) مُؤلّفةُ ديوانِ «**بِنتُ فِكرٍ**».

ولغويّةً ودينيّةً في آنٍ، وهْي ظاهرةٌ بارزةٌ في كتاباتِ هؤلاءِ الأعلامِ على نحوٍ كثيرًا ما أعاقَ السعي إلى تصنيفِهم حسب مشاغِلِهم.

ورغم الصعُوبَاتِ والمزالقِ التي بيّنّا، حاولنَا الاطّلاعَ على مُؤلّفَاتِ هؤلاءِ الأعلامِ، بل وقد كان اطّلاعُنَا على ما كُتُبِ عنهم – إنْ استحالَ الاطّلاعُ على ما كَتبُوا منفَذًا نَلجُ بِهِ إلى معرِفَةِ مجالاتِ اهتمامهم مُتجَاوزينَ ما هو استثنَاءٌ.

وهكذا بعد أن تسنَّت لنا معرِفةُ ما أمكن من أعلامِ المسيحيينَ العربِ ومُؤلّفاتِهم قِرَاءَةً واستنتاجًا، وبعد أنْ صَنّفنَا ما توفّرَ من مُعطيَاتٍ أحلنَا دومًا على مصادِرهَا، تتجلّى لنَا بوضوحٍ أهميّة الحضورِ المسيحيٍّ العربيّ في فترةٍ ما بين الحربينِ في مصرَ والشام والعراق، كما يَتجلّى لنا ما أفرزَهُ هذا الحضورُ من مشاغِلَ حَريٍّ بِنَا تبيّن خصُوصِيّاتِهَا.


www.christianlib.com

الباب الثاني

المشاغِلُ الذاتيّةُ


www.christianlib.com

نقصدُ بالمشاغِلِ الذاتيّةِ اهتماماتَ أعلامِ المسيحيينَ العربِ بميدانٍ مُعيّنٍ خاصٍّ مثلَ الأدبِ والعلمِ والصحافةِ وغيرها، فهؤلاءِ الأعلام لَيسُوا كُلّهم أدباءً ولا كُلّهُم عُلمَاء، وإن جمعَ بَعضُهُم بين أكثرِ من اهتمام، فالأدبُ مثلاً على أهميّتِهِ لم يكن مشغلاً عامًّا، ولا الصحَافةُ كانت كذلك ولا العِلمُ. غير أنّ التمييزَ بين مشاغل ذاتيّةٍ هي مشاغلُ أفرادٍ بِعَينِهم ومشاغلَ عامّةٍ هي مشاغِلُ المجموعةِ مُتضامنةً من جهةِ القضايا الكُبرى التي تَشغلُهَا، ليس رِهَانُهُ الفصلُ التامُّ بين الذاتيِّ والعَامِّ كما قد يَبدُو لِلبَعض، فهذا يَسندُ ذاك، بل يحتويهِ. إنّها دِرَاسَةٌ مُستَوعِبَةٌ لهذهِ المشاغِلِ.

وقد صَنّفنَا المشاغِلَ الذاتِيّةَ ورتّبنَاهَا اعتمَادًا على عددِ المُهتَمِّينَ بِها واستنَادًا إلى إنتَاجِهم الفِكريِّ حسبَ الجدوَلِ التالي:

المشاغِلُ الذاتيّةُ لأعلامِ المسيحِيينَ العرَب

المشاغلُ	الأدبُ	العلومُ	اللغةُ	الكتابةُ الصحفيّةُ	الدينُ	السياسَةُ	التربيَةُ والتعليمُ
عددُ الأعلام	١٠٣	٧٤	١٩	١١	٠٩	٠٧	٠٥
المجمـــوعُ:	٢٢٨						

وعلى هذا النحوِ يتبيّن بِوضُوحٍ تَنَوُّعُ هذهِ المَشاغِلِ من جهَةٍ، وتفاوُتُ اهتِمَامِ الأعلاَمِ بِهَا من جِهَةٍ أخرى. وهو ما اقتضَى في غالِبِ الأحيَانِ أن نعتمِدَ على نَمَاذِجَ مُمَثِّلَةٍ من الفكرِ المسيحِيّ العرَبيّ في ما يخصُّ المواضيعَ الّتي شَغلَت أعلامهُ. ونحنُ واعُونَ بأنّ مجالاتٍ بأكملِها لن نجدَ لها صدًى في هذه المؤلّفاتِ. ولذلك فلن ندّعِي تقديمَ نتائجَ مُطلقةٍ وشَامِلَةٍ.

الأدبُ

منذُ البدايَةِ لا بُدّ أن نُوضّحَ أنّ دراسةَ الاهتمامَاتِ الأدبيّةِ لأعلامِ المسيحيّينَ العربِ تستوجِبُ بالضرُورَةِ اطّلاعًا على إنتاجِهِم الأدبيِّ: مَنثُورِهِ ومنظُومِهِ، مَطبُوعِهِ ومخطُوطِهِ، عَاميِّهِ وفَصِيحِهِ من جِهةٍ، وتبيّنُ خصَائِصِهِ الشكليّةِ والمضمُونيّةِ من جهَةٍ أخرَى، إلاّ أنّ المجَالَ لا يسمَحُ بِمَا يُمكِنُ أن يتضمّنهُ هذا البحثُ من استعرَاضٍ وصفِيٍّ يقُومُ على جمعٍ لِلمُعطيّاتِ وسوقِهَا.

وحَسبُنَا في هذا المجَالِ أن نقِفَ عندَ التوجّهَاتِ الأدبيّةِ الكُبرَى كما تَجلَّت في مُؤلّفَاتِ ثُلّةٍ من الأُدبَاءِ المسيحيينَ المُمثّلينَ في الوطنِ والمهجَرِ.

ويَبقَى هَدفُنَا استكشَافُ ما طَرأَ على الكِتابَةِ الأدبيّةِ لدَى هؤُلاءِ الأعلامِ في فترةِ ما بين الحربينِ من تغييرٍ يعكسُ اهتمَامَهُم بِالأدبِ في مجالاتِ النثرِ والشعرِ والنقدِ.

١) الكِتابةُ النثريّـةُ

من المعرُوفِ أنّ كِتابَةَ النثرِ لدَى ثُلّةٍ من القصّاصِينَ والروَائِيينَ العَربِ كانت نِتَاجَ اطّلاعٍ على الآدَابِ الغربِيّةِ[٢] وترجمَةً لِلعديدِ من القصصِ والرواياتِ[٣].

١ انظر: عبد الكرِيم الأَشتَر، مقال «**مهجَر**»، دائرةُ المعارفِ الإسلاميّةِ (بالفرنسيّةِ)، مج٧، ص ١٢٤٥ وما يليهَا.

٢ يقُولُ أنيس المقدسِي: «وكما تطوّرَت عِبارةُ القصّةِ فأصبحَت أقربَ إلى أذوَاقِ الجمهُورِ. هكذَا تطوّرَت موضُوعاتهَا وأهدَافُهَا. فالعالمُ العربِيُّ لم يَبقَ كما كان في بدءِ النهضَةِ يُحاوِلُ السيرَ إلى الأمامِ وعَينَاهُ إلى الورَاءِ. بل اندفعَ يغرِفُ من مناهِلِ الحضارَةِ الغربِيّةِ»، انظر كِتَابَهُ: **تطوّرُ الأساليبِ النثريّةِ في الأدبِ العربِيِّ**، ط٧، بيروت، دار العلمِ لِلملايينِ، ١٩٨٢، ص ٥٠٦

٣ انظر: عبد المُحسِن طهَ بَدر، **تطوّرُ الروايَةِ العربيّةِ الحديثَةِ في مِصر** (١٨٧٠–١٩٣٨)، ط٢، دار المعارِفِ، مكتبَةُ الدراسَاتِ الأدبيّةِ، ١٩٦٨، ص١٢٥. ويُراجَعُ أيضًا: محمّد يُوسِف نجم، **القصّةُ في الأدَبِ العربِيِّ الحديثِ**، بيروت، دار الثقافَةِ، د.ت.

على هذا النحوِ برزَ أعلامٌ كان لَهُم اهتمَامٌ واضِحٌ بِالكِتابَةِ القصصيّةِ والروائيّةِ، نَذكُرُ من بَينِهِم فَرَح أنطون (١٨٧٤–١٩٢٢)[٤]، ونقولاَ حدّاد (١٨٧٢–١٩٥٤)، وكَرَم مُلحَم كَرَم (١٩٠٣–١٩٥٤) ومارُون عبّود (١٨٨٦–١٩٦٢).

اشتهرَ كرم مُلحَم كرَم قصّاصًا من خلالِ ما ألّفَهُ من قِصصٍ مُختلفةٍ كان يستقِيهَا من مُحيطِهِ، «فكانت مُعظَمُهَا واقعيّةً أو كالواقعيّةِ»[٥] على حدِّ تعبيرِ مارُون عبّود، نذكُرُ منهَا «**جَعفر المنصُور**» و«**أشباحُ القريَةِ**» و«**أطيافٌ من لبنان**» و«**وامُعتَصماهُ**» و«**صقرُ قُرَيش**» و«**عَفرَاء**»، وهي كلُّهَا رِواياتٌ مَطبُوعَةٌ نَشَرَ أغلبَهَا في مجلّتِهِ «**ألفُ ليلةٍ وليلةٍ**».

أمّا مارُون عبّود فقد اقترَنت كتاباتُهُ القصصيّةُ بتصويرِ حياةِ القرويينَ ومُعاناتِهِم وارتبَاطِهِ الحميمِ بِتُرَابِ الضيعَةِ اللبنانيّةِ وما تمثّلُهُ من قِيَمٍ ومناقِبَ، تصويرًا سوّغَ تلقيبَهُ «بأديبِ الضيعةِ اللبنانيّةِ». وعمومًا فإنّ قِصصَ عبّود تتميّزُ بواقعيّتِهَا من خلال أحداثِهَا وشُخُوصِهَا ولُغتِهَا وهو ما يتجلّى خاصّةً في قصصِ «هيكِل» و«يَسَاق» ومجموعَةُ «في الجِرَابِ» وغيرِهَا[٦].

أمّا نقولا حدّاد فقد كان أغزرَ الروائِيينَ الاجتماعيينَ إنتاجًا، مُؤلّفًا ومُترجِماً لِعديدِ الرواياتِ منهَا «**حوّاء الجديدَة**» و«**العينُ بالعَينِ**» و«**بُنيّةُ لبنان**» وغيرهَا. وهي رواياتٌ تعَرّضَ من خلالهَا إلى جُملةٍ من المواضِيعِ الاجتماعِيّةِ مثلَ قضايا الرجل والمرأة والخير والشرّ والعادات والتقالِيد.

ولمّا كانت الرواياتُ تجمَعُ بين القضايَا الفكريّةِ والاجتمَاعيّةِ، فقد كان لِلروايَةِ

---

٤ فرَح أنطُون بن إليَاس أنطُون، كاتِبٌ وباحِثٌ وصحفيٌّ وروائيٌّ، برعَ في كِتابَةِ الروايَاتِ التمثيليّةِ. انظر: الزركلي، **الأعلامُ**، ج٥، ص ١٤١

٥ مارُون عبّود، المجمُوعةُ الكاملَةُ، مج٤ ، (في النقدِ الأدبيِّ)، ط٢، بيروت، دار مارُون عبّود، دار الثقافةِ، ١٩٨٣، ص ٢٣٦.

٦ انظر: مارُون عبّود، **المجموعَةُ الكاملَةُ**، مصدرٌ مذكورٌ.

الفلسفيّةِ مِيزَةٌ خاصّةٌ ظَهرَت في كتاباتِ فرح أنطون التي نَشَرَ أغلبَهَا في مجلّةِ «الجَامعَةِ»[٧].

أمّا المسرحيّاتُ فقد كان جُلُّهَا يُنقَلُ بالترجَمةِ عن الفرنسيّةِ والأنقليزيّةِ، وغالبًا ما يختلِفُ المُترجِمُونَ في أساليبِهِم خاصّةً وأنَّ مِنهُم من كان يَتصرّفُ كثيرًا في الترجمَةِ فَيُضِيفُ ويَحذِفُ، ومِنهُم من كان يحرِصُ قدرَ الإمكانِ على مُتابعةِ الأصل[٨]. ومن أشهرِ المَسرَحيّينَ نذكرُ حنّا طنّوس (١٨٦٦-١٩٤٦) الذِي ألّفَ تقريبًا أربعِينَ مسرحيّةً مُعظمُهَا شعريّةٌ،[٩] توفّرَ فيهَا من عناصِرِ الأدَبِ ما لم يتوفّر في نِتاجِ الكثيرينَ مِمّن تقدّمُوهُ أو عاصَرُوهُ.

لقد كانت محاولاتُ ثلّةٍ من أعلامِ المسيحيينَ العربِ في مجالِ الكِتابَةِ النثريّةِ ردّةَ فِعلٍ على ما اطّلعُوا عليهِ وهم يكتشِفُونَ الآدَابَ الغربيّةَ من تيّارَاتٍ وأجناسٍ أدبيّةٍ جديدَةٍ منهَا الروايَةُ والقِصّةُ والمسرحِيّةُ، فقد جرّبَ جُبران خليل جُبرَان كِتابَةَ القِصّةِ في «**عَرائِسِ المُرُوجِ**»[١٠] و«**الأرواحِ المتمرِّدَةِ**»[١١] و«**الأجنحةِ المتكسِّرةِ**»[١٢]. كما جرّبَ

---

٧ انظر: فتحِي القاسمِي، **العِلمانِيّةُ في مؤلّفاتِ شبلِي شميّل وفرَح أنطُون وسلامَة مُوسى**، رِسالةُ بَحثٍ لِنيلِ شهادَةِ التعمّقِ في البحثِ، بإشرافِ عبد المجيد الشرفي، ج٢ الخاصِّ بِالملاحِقِ، كُلّيّةِ الآدابِ منّوبَة، تُونس، ١٩٩١، ص ١٥ وما يَلِيهَا.

٨ يُراجعُ في هذا السيَاقِ: يُوسِف أَسعَد دَاغِر، **مُعجَمُ المسرحيّاتِ العربيّةِ والمُعرّبَةِ**، د.ن، د.ت.

٩ لا زال الكثِيرُ منهَا مخطُوطًا. (انظر: «**الأعلاَم**»، ج٨، ص٢١٠). ومن المُؤسِفِ حقًّا أنّ الذين دَرَسُوا المسرحَ العربيّ وأرّخُوا لَهُ، أغفلُوا اسمَ الخُورِي حنّا طنّوس وأهمَلُوا الإشارَةَ إليهِ، فلا محمد يُوسِف نَجم في كِتَابِهِ: «**المسرحيّةُ في الأدبِ العربيِّ الحديثِ**»، ولا أحمد مندُور في كتَابِهِ: «**المسرَحُ**» ذكرَا كِتاباتِ الأب حنّا طنّوس أو أشارَا إليهِ ولو عَرَضًا أو لِمَامًا في سياقِ أبحاثِهِمَا وتعدَادِهِمَا لأسمَاء المؤلّفِينَ المسرحِيينَ. فقد حملَ قِلّةَ عددِ المَطبُوعِ من مسرحيّاتِهِ بعضَ دَارسِي الأدبِ المسرحِيِّ ولا سِيّمَا أحمَد مَندُور في كِتابِهِ المذكورِ على القولِ أنّ أحمد شَوقِي يُعتبرُ رائِدًا لِلأَدَبِ التمثِيلِي، إثرَ صُدُورِ أولَى مَسرحِيّاتِهِ الناضِجَةِ «مصرَعُ كِليُوبَاترَا» عام ١٩٢٧ والحالُ أنّ الخُورِي حنّا طنّوس بدأ يُنتِجُ أَدبًا مسرحِيًّا مُنذُ عامِ ١٩٠١، فكان لَهُ حتّى عامِ ١٩٢٧، ما لا يقِلُّ عن ٢٥ مسرحيّةً.

١٠ انظر: جُبرَان خلِيل جبرَان، **المجموعةُ الكاملَةُ لِمُؤَلَّفَاتِ جُبرَانَ العربيّةَ**، (تقدِيم مِيخائيل نُعيمة)، بيروت، دار صادر، ١٩٦٤ ، ص ص ٤٧-٨١

١١ المصدرُ نفسُهُ، ص ص ٨٥-١٦٦

١٢ المصدرُ نفسُهُ، ص ص ١٦٩-٢٣٩

كتابَةَ «الرسائِلِ» جنسًا أدبيًّا جديدًا يتّصِلِ بما يُسمّى بالترجمَةِ الذاتيّةِ وجرّبَ ميخائيل نُعيمة الكتابةَ المسرحِيّة، فكتبَ «**الآبَاء والبنونُ**» أمّا أمين الريحاني فَقد كتبَ «المذكّرات» محاولةً لِتركيزهِ جنسًا أدبيًّا جديدًا.[١٣]

وما نخلصُ إليهِ هو أنّ اهتمامَ هؤلاءِ الأدباءِ بالأجناسِ الأدبيّةِ الجديدةِ قصّةً وروايَةً ومسرحِيّةً في فترةٍ ما بين الحربينِ وسَعيهم إلى إدرَاجِهَا في التقاليدِ الإنشائيّةِ العربيّةِ ظلّ مجرّدَ محاولاتٍ تمهيديّةٍ لم تَبلغ درجَةَ النضجِ، بل قد حاولَ بعضُهم دمجَ هذه الأجناسِ في الشعرِ، فكتبَ بَعضُهم الشعرَ القصصِيَّ،[١٤] وأدخَلَ البَعضُ الآخرُ عناصِرَ الفنِّ المسرحِيِّ في القَصِيدَةِ الشعرِيّةِ.[١٥]

٢) الكتابةُ الشعريّةُ

رغم أهميّةِ ما ألّفهُ أعلامُ أدبَاءِ المسيحيينَ العربِ نثرًا، فقد اشتَهَرُوا بإنتاجِهم الشعريِّ فَصِيحِهِ وعامِيِّهِ (الزجَلُ) شُهرَةً تُثبتُهَا أهميّةُ المُدوّنةِ الشعريّةِ لِهؤلاءِ الأعلام[١٦] من جهةٍ، وما تحظى بِهِ هذه المُدوّنةُ من اهتمَامٍ لدى الباحثينَ والنقّادِ من جهةٍ أخرَى.

ولمّا كان من المُستحِيلِ التصدّي لِهذهِ المدوّنةِ الشعريّةِ، كان لِزامًا علينا ونحنُ نبحثُ في التوجّهَاتِ الأدبيّةِ الكبرَى لأعلامِ الشعرَاءِ المسيحيينَ العَربِ الوُقوفَ عند البارِزِ منها سوَاءٌ على مُستوَى التنظِيرِ أو على مُستوَى المُمَارَسَةِ الإبدَاعِيّة[١٧]. بقِيَ أن نشيرَ

---

١٣ انظر: سامِي الكيّالي، **أمين الريحاني**، دار مصر لِلطباعةِ، القاهرة، معهد الدراسَاتِ العربيّةِ، جامِعَةُ الدول العربيّةُ، ١٩٦٠، ص ص(١١–١٢)

١٤ وهو ما نَجِدُهُ كثيرًا في شِعرِ خليلِ مطرَان.

١٥ انظر: ميخائيل نُعيمَة، **هَمسُ الجُفُون**، مؤسّسةُ نوفل، ١٩٨١، ص٦٤. وهو ديوانٌ من الشعرِ كتبَ نُعَيمة مُعظمَ القصائِدِ الواردةِ فيهِ لمّا كان في المهجرِ وقد نشرَهُ بعد عودتهِ إلى لبنان عام ١٩٣٢

١٦ انظر: الجدولَ البيانِيَّ الخاصّ بالمشاغِلِ الأدبيّةِ، الباب الأوّل من هذا البحث

١٧ وهنا نشِيرُ إلى أنّه لئن اقتضَت ضرورةُ التحليلِ أن نفصِلَ بين هذينِ المُستويينِ، فإنّهُ من الواجبِ أن نُذكّرَ بأنّهما في واقعِ الخطابِ الأدبي لا فِكاكَ بينهُمَا ولا فصلَ، وإنّمَا هُمَا مُتَداخلاَنِ مُترابِطانِ يُشكّلاَنِ مصدرًا واحدًا لإنتاجِ المعنى والدلالةِ.

إلى أنّهُ لمّا كان من المحَالِ التعرّضُ إلى كلِّ أعلامِ الشعرَاءِ، كان اعتمادُنَا حتمًا على أعلامٍ نماذجَ مثلَ خليل مطران وأمين الريحانِي وجبران خليل جبران وميخائيل نُعيمة وبشارة الخورِي (الأخطل الصغير).[١٨]

إنّ ما توفّرَ في المدوّنةِ الشعريّةِ لِهؤلاءِ الأعلامِ وغيرِهِم من الغزارَةِ والعُمقِ أتاح لها أن تتبلورَ نظريّةٌ شِعريّةٌ قِوامُهَا الدعوَةُ إلى الجدِيدِ، والثورَةُ على القديمِ شكلاً ومَضمُونًا. إنّها دعوَةٌ تقومُ على وعيٍ برؤيَةٍ جديدَةٍ لِلإبدَاعِ الشعريِّ لم تكُن قائمَةً على الاختلاَفِ فحسب، بل أسّست على هذا الاختلاَفِ هُويّتهَا فكان مطلبُهَا التجديدُ والتجَاوُزُ في فهمِ ماهيّةِ الأدبِ عامّةً والشعرِ ومضامِينِهِ خاصّةً.

كان مطلَبُ التجدِيدِ إذن أساسُ تجَلّيَاتِ الوعي الحدَاثِيِّ الأدبِيِّ عُمُومًا والشعرِيِّ خصوصًا، ونظرا لما أصبح يمتَازُ به الشعرُ من حضُورٍ جديدٍ لدى شُعرَاءِ المسِيحِيِينَ العَرَبِ قِوَامُهُ الثورَةُ على ما كان مُتعَارَفًا عليه، وعدمِ الرضَا بالتصوُّرَاتِ الأدبيّةِ السائدَةِ، والانفِتَاحُ على المَرجَعِ الغربِيِّ.[١٩]

على هذا الأساسِ استقامَ للشعراءِ تصوُّرٌ جديدٌ لِماهيّةِ الشعرِ ومصدرِهِ، فلقد أصبح من المُهِمِّ أن نشِيرَ في سياقِ هذا التحوُّلِ إلى ما صار يتلبّسُ به الشعرُ في الوعيِ الحداثِيِّ من غيبيّةٍ ومن مُفارقَةٍ لِلواقِعِ تتجَلّى بِوضُوحٍ مثلاً في ضراعَةِ الأخطلِ الصغيرِ إلى ربّةِ الشعرِ أن تُلهمَهُ الشعرَ الذي يريدُ، يقولُ:

ألهِمِيني، يا ربَّةَ الشعرِ شِعرًا
كَالنورِ وَالنَارِ

---

١٨ وهو من أشهرِ شعرَاءِ لبنان في العصرِ الحديثِ، انظر: **الأعلام**، ج٢، ص٥٣. ورغمَ هذا فقد أغفلَ جَامِعُو شِعرِهِ ذِكرَ المُناسباتِ والأحداثِ والتوارِيخِ التي تتّصِلُ بِقصَائدِهِ، وهو خللٌ حَرَمَنَا وسَيحرمُ البَاحِثِينَ في هذا المجالِ من رؤيةِ الأطرِ التاريخيّةِ والإنسانيّةِ الخاصّةِ التي يتنزّلُ فيهَا شِعرُ الأخطلِ الصغيرِ، راجَع: قصائِدُهُ فلن تجِدَ مُناسبَةَ قولِهَا ولا تاريخَهُ.

١٩ وقد كان رفائِيل بطِّي يعتقدُ بأنّ الأدبَ العصريَّ الذي دعا إليه مُحتَاجٌ إلى أن يَنفتحَ على ما أبدعَ الغربِيّونَ من فُنُونٍ وأدبٍ في «كتابِهِ» **الأدبُ العصريُّ في العراق العربيِّ**، القاهرَة، ١٩٢٣.

كَالهَوَاءِ، كَالأطيَارِ، كَالفِكرِ حُرًّا
يَلفَحُ الأدهَارَ
كَالأَهَازيجِ في الوَغَى تَتَرَجَّعُ
إنْ ثَائِرٌ ثَارَ
كَدَويِّ الأَموَاجِ إِذْ تَتَدَفَّعُ
بَعيدَةَ الأغوَارِ
رَبَّةَ الشعرِ أَلهِمِينِي شِعْرًا طَلِيقًا جَدِيدًا
يُوَزِّعُ الأنوَارَ[٢٠]

وانطلاقًا من هذا التصوّرِ لماهيةِ الشعرِ ومصدرِهِ بلورَ الشعرَاءِ نظرَتَهُم لِمضمُونهِ، فإذا قِوَامُ هذا المضمُونِ التعبيرُ عن الحياةِ تعبيرًا صارت معهُ وظيفَةُ الشعرِ معرِفيّةٌ، مُنطلقهَا معرِفَةُ الذاتِ ومُنتهاهَا معرِفَةُ الوجودِ عَبرَهَا.

لقد أيقنَ الريحانِي أنّ عُقمَ تَصوّرِ الشعرَاءِ يعودُ إلى التقيُّدِ بالبحُورِ، وأنّ التزامَ القافِيَةِ الواحدةِ والأوزانِ المُوحّدَةِ يُعِيقُ الدفقَ الشعريَّ، إعاقَةً تضطَرُّ الشاعِرَ إلى أن يُلجِمَ قَريحَتَهُ يقولُ: «(...) والشعرُ أموَاجٌ من العقلِ والتصوُّرِ تُولِّدُهَا الحياةُ ويدفعُهَا الشعورُ، فَتجِيءُ الموجَةُ كبيرَةً أو صغيرَةً، هَائجَةً أو هادئَةً، مُحرِقَةً أو بارِدَةٍ أو فَاتِرَةً، بحسبِ ما في الدافِعِ من قُوّةِ الحِسِّ والبيَانِ. ولِكُلِّ موجَةٍ من الأموَاجِ قالِبٌ من اللفظِ شعرًا كان أم نثرًا (...) كذلك قُل في كلِّ عاطفَةٍ وخيَالٍ. فإذا جُعِلَ لِلصيغِ أوزانٌ وقِياساتٌ تُقيّدُهَا، تتقيّدُ معهَا الأفكارُ والعواطِفُ، فتجِيءُ غالِبًا وفيهَا نَقصٌ أو حشوٌ أو تبذّلٌ أو تشوِيهٌ أو إبهَامٌ، وهذه بَلِيَّتُنَا في تسعَةِ أعشَارِ الشعرِ المنظومِ الموزونِ.»[٢١]

٢٠ بشارةَ الخوري، **شِعرُ الأخطلِ الصغيرِ**، ط٢، بيروت، دارُ الكتابِ العربيِّ، ١٩٨٢، ص ٣٢٩. قَصِيدَةُ «صلاةٌ».

٢١ أمين الريحانِي، **الريحانيّاتُ**، ج٢، ط٢، المطبعةُ العلميّةِ، ١٩٢٣، ص٩

على هذا الأساسِ فكّرَ جُلّ الشعرَاءِ في مسألةِ الشكلِ، فأثَارُوا من جُملَةِ ما أثارُوا قضيّةَ اللّغةِ الشعريّةِ، ودَعوا إلى تجديدِهَا، لأنّهُ لا يمكِنُ أن نكتبَ شعرًا عصريًّا جديدًا بلُغَةٍ قديمَةٍ، خاصّةً وأنّ اللغةَ لا تُعبّرُ عن التغيّرِ والتجدُّدِ فحسبُ، بل تُسَاهِمُ في تحقّقِهمَا.

ويستوقِفُنَا في كلامِ الشعرَاءِ المسيحيينَ العربِ عن التشكيلِ الشعريِّ إلحَاحُهُم على عُنصرِ الجمَالِ فيهِ، ولعلّ ما يَلفِتُ الانتباهَ في هذا الكلامِ رَبطُهُم الجمالَ بالإيقَاعِ والمُوسيقَى وما يتوفّرُ فِيهمَا من التناسُبِ والتوَازنِ.

لقد بانَ جليًّا أنّ القصيدَةَ قد خرجت تمامًا عن الشكلِ الشعريِّ المألُوفِ، لذلكَ أطلقُوا عليهَا تسميَاتَ «الشعرِ المَنثُورِ»[٢٢] أو «الشعرِ الحرِّ».[٢٣] وتميّز الشكلُ الشعريُّ الجديدُ بسَعيهِ إلى التحرُّرِ من إيقاعٍ تقليديٍّ، بَحثاً عن إيقَاعٍ جديدٍ يتجلّى مثلاً في قولِ الريحانِي فِي قصيدَةِ «معبَدِي في الوَادِي»:

«إيهْ أُمِّي الطبيعَةُ، جِئتُ أُجَدِّدُ مَعَكِ آمَالَ الحَياةِ وَسُرُورِهَا
جِئتُ أُجَدِّدُ عَهْدِي وإيمَانِي مَعَ كَلإِ الحُقُولِ وزُهُورِهَا
جِئتُ أُرَدِّد تَحتَ هَذِهِ الأَفْنَانِ الخَضْرَاءِ ابْتِهَالَ أَبْنَائِكِ الأَتْقِيَاءِ.»[٢٤]

---

٢٢ وهو الاسمُ الذي أطلقهُ خليل مطران على هذا النوعِ الجديدِ من الشعرِ.

٢٣ وهي تسميةٌ أطلقهَا أمين الريحَاني الذي يَستعمِلُ أحيانًا تسميَةَ «الشعرِ المَنثُورِ»، وفي هذا السياقِ لابُدّ أن نُميِّزَ بين «النثرِ الشعرِيِّ» و«الشعر المَنثُور» فالأوّلُ أسلوبٌ من أساليبِ النثرِ تغلبُ فيه الروحُ الشعريّةُ: من قُوّةٍ في العاطفَةِ وبُعدٍ في الخيالِ وإيقَاعٍ في التركيبِ وتوفُّرٍ على المجازِ، وقد عُرِفَ بذلكَ كثيرُونَ وفي مُقدِّمَتِهم جُبرَان الذي يقولُ في: «**رمَادِ الأجيَالِ والنارِ الخالدَةِ**»: «من أنتِ أيّتُهَا القريبَةُ من قلبِي البعيدَةُ عن ناظرِي، الفاصِلَةُ بَينِي، المُوثِقةُ حَاضِرِي بأزمنَةٍ بعيدَةٍ مَنسيَّةٍ؟ أطيفُ حُوريَّةٍ جاءت من عالمِ الخلودِ لِتُبيِّنَ لنا بطلَ الحَياةِ وضُعفَ البشرِ أم روحُ مَليكَةِ الجَانِ تصاعدت من شُقُوقِ الأرضِ لِتَسرِقَ مِنِّي عاقِلتِي وتَجعَلنِي سُخرِيَّةً بينِ فِتيَانِ عَشِيرَتِي». انظر إضافَةً إلى «**المَجمُوعَةِ الكاملةِ لِمُؤلّفَاتِ جبرَان خليل جبرَان**». أنِيس المَقدسِي، **الاتّجاهاتُ الأدبيّةُ في العالمِ العربِيِّ الحديثِ**، ط١، د.ن، د.ت، ص ٤١٤

٢٤ أمين الريحانِي، **هُتافُ الأَودِيَةِ**، ط١، بيروت، دار ريحَانِي للطباعَةِ والنشرِ، ١٩٥٥، ص٤٦. وهو دِيوَانُ شِعرٍ مَنثُورٍ كُتِبَت قصائدُهُ بين سنتيْ ١٩٠٧ و١٩٣٥، ونُشِرَت في «**الريحَانيّاتِ**» قبلَ أن تُجمَعَ في ديوانٍ نَشرهُ آلبَرت الريحانِي أخو الشاعِرِ والديوانُ مُستَهَلٌّ بِمُقَدِّمةٍ يُعرِّفُ فيهَا الريحانِي بِالشعرِ المنثُورِ كتبَهَا سنةَ ١٩١٠.

أمّا المَضامِينُ الشعريَّةُ فقد بلغَت من التعدُّدِ والتنوُّعِ ما يجعَلُ تَصنِيفهَا وتَحلِيلهَا صَعبًا إن لم تُردَّ إلى جُملَةٍ من المَحاوِرِ المُمثّلَةِ أبرزُهَا «الأنَا» (ذاتُ الرومنطيقِيِّ في غُربتِهَا وحيرتِهَا وشعُورِهَا بالحُزنِ والكآبَةِ)[٢٥] و«**الطبيعَةُ**» بمختَلفِ عناصِرهَا فقد كان الريحانِي يَبتهِلُ إلَى ربّةِ الغابِ بقوله:

دَاوِينِي رَبّةَ الوَادِي دَاوِينِي
رَبَّــةَ الغَابِ اُذْكُرِينِي
رَبَّــةَ المُرُوجِ اِشْفِينِي
رَبَّــةَ الإنشَادِ اُنصُرِينِي[٢٦]

واتَّخذ جبرَان الغابَ منزلاً تَفنّنَ فِي رَسمِ ما يُحِسُّ بِهِ سَاكِنُهُ مِن سعادَةٍ تامَّةٍ فِي قصِيدَةِ «المَوَاكِبِ»[٢٧]. وكان من الطبيعيِّ أخيرًا أن تحتفي المُدَوّنةُ الشعريّةُ المسِيحيّةِ العربيّةِ بـ «**الوطَنِ**»، غرضًا شعريًّا بارزًا. يقولُ خلِيل مُخاطِبًا بلادَهُ (البحر الخفيف):

يَا بِلادِي إِلَيْكِ يَهْفُـو فُؤَادِي كُلَّ آنٍ شَوْقًا وَيَلْتَاعُ وَجْدَا
كُلَّمَا اشْتَدَّتْ الصرُوفُ بِأَهْلِيـ ـكِ نَمَا ذَلِكَ الهَوَى واشْتَدَّا[٢٨]

أمّا قسطاكِي الحِمصِي فيقولُ (البحر البسيط):

لَبّيْكَ يَا وَطَنِي فَأَنتَ أَعَزُّ مِنْ عَصْرِ مِنَ الشبَابِ وكَنْزِي المَخْتُومِ

ثم يُضيفُ: لاَزِلْتَ يَا وَطَنِي مَفْخَرَ أُمّتِي كَنْزَ الوَفَاءِ وَمَرْجِـعَ التحْكِيمِ[٢٩]

---

٢٥ انظر: خليل مطران، **دِيوانُ الخليل**، دار الكتاب العربيِّ، ط٣، بيروت، ١٩٦٧، ج١، ص ١٤٥، وأمين الريحَاني، هُتافُ الأودية، مَصدرٌ مذكورٌ، ص ٢٥

٢٦ أمِين الريحَاني، **هُتافُ الأودِيَةِ**، مَصدرٌ مَذكُورٌ، ص ٣٦

٢٧ جبرَان خليل جبران، **المَجمُوعَةُ الكَامِلةُ لِمؤلّفَاتِ جبرَان خليل جبران العربِيّةِ**، مَصدرٌ مَذكُورٌ، ص ٣٦٣

٢٨ خَليل مطران، **دِيوَانُ الخَليلِ**، مصدرٌ مذكورٌ، ج ٣، ص ٢٤٠

٢٩ قَسطَا كِي الحِمصِي، **المُختاراتُ** (بَعضُ شِعرِهِ)، حَلَب، ١٩٣٩، ص ٩٠

على هذا النحوِ انخرطَ الشعراءُ المسيحيّونَ العرب خلال فترةِ ما بين الحربينِ في ما سُمِّيَ بـ«الحداثَةِ الشعريَّةِ» التي شكّلَت انعطافَةً حاسِمَةً في تاريخِ الشعرِ العربيِّ، قِوَامُهَا رُؤيَةٌ جديدَةٌ لِلعالَمِ محوَرُهَا الذاتُ، فكانت فاتحَةً لِلتجارِبِ الحداثِيَّةِ الشعريَّةِ الأخرَى التي تتابعَت في الظهُورِ على امتدَادِ القرنِ العِشرين. غيرَ أنّ اهتمَامَ المسيحيينَ العرَبِ بفَصِيحِ الشعرِ ودعوَتهم إلى تجديدِهِ بتنزيلِهِ في السياقِ الرومنطيقِيِّ الحداثِيِّ، لا ينفِي حقيقَةَ اهتمَامِ بَعضِهِم بالشعرِ العَاميِّ اهتماماً تُثبِتُهُ دواوينُهُم في هذا المجالِ.

لم يَقتصِر اهتمَامُ الأُدبَاءِ المَسيحيينَ في مجالِ الشعرِ على «الرسمِيِّ» الفصِيحِ منهُ فحَسبُ، بل شمِلَ أيضًا «الشعرَ العاميّ»، ونذكرُ من أعلامهِ سعيد يُوسِف حَرفُوش وخلِيل أيُّوب الحَتِّي الدامُوري وفارِس نصّار ويُوسِف طَانيُوس عبد الله المُلقّبُ بـ«زغلُولِ بكَاسِين»[٣٠] وأَسعَد الفَغَالِي المُلقّبُ بـ«شُحرُور الوَادِي»[٣١] وأخِيرًا عبد الله غَانِم (١٨٩٥ – ١٩٥٩)[٣٢] صَاحِبَ «**العَندلِيب**»[٣٣]

٣٠ وهم شُعرَاءُ مَغمورُونَ، لم يَرِدْ ذِكرُ جُلِّهِم في كُتُبِ الأعلامِ والترَاجِمِ، نُشِيرُ إليهم هنا إلمَاعًا دون تَصنيفٍ لِمن رامَ البَحثَ في هذا المجَالِ.

٣١ وهو من أشهرِ شُعرَاءِ الزجَلِ اللبنَانِيِّ، مازالَ اللبنانِيُّونَ إلى اليَومِ يَحفظُونَ أزجَالَهُ، ويُرَدِّدُونَ الكثيرَ مِنهَا في حَفلاتِهِم الخاصّةِ والعامّةِ.

٣٢ أديبٌ لبنانِيٌّ وشاعِرٌ، بسكَنتَاوِي المَولد والنَّشأةِ، تلقَّى تَعليمَهُ في مدرسَةِ القِدِّيسَينِ بُطرِس وبُولس الّتي أسَّسهَا الخُورِ أُسقُف بُطرُس حَبيقَة.

٣٣ انظر: عبد الله غَانِم، **العَندلِيبُ**، ط١، بيروت، ١٩٣٩. وهو ديوَانُ شِعرٍ احتوى قصائدَ بالعاميّةِ فَلسفيَّةً ووجدَانيَّةً ذَاعَ صِيتُهَا ونُقِلَ أغلَبُهَا إلى الفرنسِيّةِ والأنقليزِيّةِ والإسبانيّةِ، كماَ لُحِّنَ الكثيرُ منهَا مِثلَ قصيدة «دقّت على صدري» التي تُغنِّيهَا فَيرُوز:

دقَّتْ عَلَى صَدري وَقَالَتْ لِي افْتَحُوا
تَاشُوف قَلبِي إنْ كَان بَعدُو مَطرَحُو
وَإنْ صَحَّ ظَنِّي وَشُفت لَوْ عِندَك رِفَاقْ
بَستِرجَعُو وَمَا بَعُود خَلِّيك تِلمَحُو
وَإنْ صَحَّ ظَنِّي وَشُفت لَوْ عِندَكْ رِفَاقْ
بَستِرجَعُو وَبَنسَى لَيَالِينَا العِتَاقْ
قَلبِي إنْ هَجَرتَكْ بِدبَحُو مُرُّ الفِرَاقْ
وَإنْ ظَلّ عِندَكْ – كُلُّ سَاعَة بِتدبَحُو (**المَصدَر المَذكُور**، ص ٧٠)

(دِيوَانُ زجَلٍ باللهجَةِ اللبنانيّةِ). والزجَلُ هو رفعُ الصوتِ الطربِ[٣٤]، أمّا جذورهُ فهي سريانيّةٌ تتّصِلُ بالغنَاءِ السريانِيِّ الدينِيِّ، وهو ما يُؤَكِّدُهُ مَارُون عبّود في أكثرِ من موضعٍ[٣٥]، إذ يقولُ في سيَاقِ حديثِهِ عن زجَلِ لبنانَ وتفوّقِهِ على زجَلِ جميعِ الأقطارِ العربيّةِ: «إنّهُ سريانِيّ اللحنِ في أوّلِ عهدِهِ، وعربيٌّ فيما بعد، فالزجَلُ الذي يُعرَفُ بـ«القرّادِي» هو وليدُ أحَدِ مَيَامِرِ مَار أفرَام المَوجُودِ في صلاةِ ستّار الأحَدِ:

شوبحو وهدرو وقولوسو	لا لوهوا يتيو شبيحو
بريخ ابقروخ من اتروخ	على عطر وهونو ديسمي
نسبعون خفني من طوبيك	وسنيقه من بوسوميك

ونظَمَ السريَانُ البسمَلةَ على هذا اللحنِ. فقالُوا: «آبو وبرو وروح قودشو».[٣٦] وعلى هذا اللحنِ نَظَمَ قُدَمَاءُ اللبنانيينَ المُستغرَبينَ قَصائِدَ كثيرةً ألهَمَهُم إيّاهَا جَهلهُم الفصحَى، وشَاعِرِيّتهُم المُتوثّبَةُ، أمّا «المَعنّى» فَحَديثُ النشأةِ وليس معناهُ كما زَعَمُوا من الغنَاءِ، إنّهُ «المَعنّى» أي شِعرُ المُحِبِّ، بمَعنَى لفظَةِ المُعنَّى».[٣٧]

أمّا فيمَا يَتعلّقُ بتاريخِ الزجلِ ومؤرِّخيهِ، فإنّ الزجَلَ اللبنانِيّ المُدَوَّنَ بدأ مع المطرَان جبرَائيل بن القَلاعِي اللحفَدِي، وهو ما يَذكُرُهُ مارون عَبّود استنَادًا إلى مُؤرِّخِي هذا النوعِ من الأدبِ، يقولُ: «تعوّدَ الناسُ كُلّمَا ذكرُوا أدبًا أن يُؤرِّخوهُ وهذا الأدبُ العَامِيُّ أرّخهُ كثيرُونَ، وأحدَثُ هؤلاءِ كان أَمِين نَخلَة حين قدّمَ لِديوَانِ أبيهِ «أميرُ الزجلِ» رَشِيد بكْ نَخلَة.[٣٨] وأخيرًا ظهرَ كِتابٌ لِلعالمِ النفسَانِيّ مُنير وَهِيبَه الخازني الغسّانِي ضمّ تاريخَ الزجَلِ وأدبِهِ وأعلامِهِ قديمًا وحديثًا، وقد أعجبَ الناسَ حين

---

٣٤ انظر: ابن مَنظُور، **لِسَان العَرَب**، دار صادر، ط٣، بيروت، ١٩٩٤، ج١١، ص ٣٠٢

٣٥ انظر: مَارُون عبّود، **المجموعَةُ الكامِلَةُ**، مج٤، مصدرٌ مَذكُورٌ، ص ص ٣٩١–٣٩٦

٣٦ المصدرُ نفسُهُ، مج٤، ص ٣٥٨

٣٧ المصدرُ نفسُهُ، ص ٣٥٩. وانظر أيضًا: أمِين نَخلة، **مَعنَّى رَشِيد نَخلة**، مَطبعةُ الكشّاف، بيروت، ١٩٤٥، ص٧٦

٣٨ انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج ٣، ص ٢٦

ظهر.»[39] وإذن فإنّ عنايَةَ فئةٍ من أعلامِ المسيحيين العَربِ «بالزجلِ» و«القُولْ»[40] تندرجُ في سياقِ مُعطيَاتٍ ذاتيّةٍ وإبداعيّةٍ وموضُوعيّةٍ تعكِسُ الوعيَ بأهميّةِ هذا النوعِ من الأدبِ.

هكذا بعدَ تجاهُلٍ كبيرٍ لِلشعرِ العاميِّ وبعدَ أن تناثرَ كثيرٌ من شِعرِ الزجلِ بموتِ الرواةِ[41] أدرَكَ نُقّادُ الأدبِ أهميّةَ هذا الشعرِ. يقولُ مَارون عبّود: «لقد حانَ لنا أن نعيرَ هذا الشعرَ الطبيعيّ شيئًا من اهتمامِنَا»[42] ثمّ يضيفُ قولهُ: «اليومَ أرَى أنّ هذا الشعرَ (العاميّ) قد استقامَ، واستوَى، فأمسَى أدبًا قائمًا برأسِهِ(...)»[43]، بل إنّ الوعيَ بأهميّتِه بلغ حدّ خوفِهِ عليهِ من تَفاصُحِهِ، يقولُ: «وأنا إن خِفتُ على هذا الشعرِ العاميِّ من شيءٍ فلستُ أخافُ عليهِ إلاّ من تَفاصُحِهِ.»[44] ولذلكَ كان حِرصُ النقّادِ على إبرَازِ أهمّيّةِ هذا النوعِ من الشعرِ وَالدفاعِ عنهُ وعن الخصوصيّاتِ التي تميّزهُ[45] دلِيلَ وعيٍ بِمكانتهِ في التراثِ المسِيحيِّ العربِيِّ آنذاكَ.

٣) النقدُ الأدبيُّ

واكبت حركةُ الإبدَاعِ الأدبيّةِ لدى أعلامِ الأدبَاءِ حركَةٌ نقديّةٌ تجلّت بوضُوحٍ في

---

٣٩ مارُون عبّود، **المجموعة الكاملة**، مج٤، ص ص ٣٥٥–٣٥٦

٤٠ «القُولْ» هو اسمٌ من أسماءِ الشعرِ العاميِّ أو هو نوعٌ من أنواعِهِ يُسمّى مُتعَاطِيهِ قَوّالاً، وللقوّالِينَ آدابٌ في مُحاوَرَاتِهم يُراعُونهَا بدقائِقِهَا، ومن أخلّ بشَيءٍ منهَا عُدّ ذلكَ عَيْبًا فيه. والمُحاوَرةُ هُنَا نوعٌ من المُناظَرةِ أو البِرَازِ الكَلاميّ، وتُعاضِدُ القوّالَ جَوقَةٌ يُسمّونهَا الردّادة يُحمّسُونَ القوّالَ أثناءَ إنشادِهِ لأشعارٍ يَجبُ أن تكُونَ لَهُ، يَقُولُهَا دُونَ إعدَادٍ مُسبقٍ.

٤١ مَارُون عبّود، **المجموعة الكاملة**، مج٤ ، مصدرٌ مذكورٌ، ص ٣٦١

٤٢ المصدرُ نفسُهُ، ص ٣٥٠

٤٣ المصدرُ نفسُهُ، ص ٣٥٢

٤٤ المصدرُ نفسُهُ، ص ٣٥٤

٤٥ وخاصّةً اللغةَ العاميّةَ التي كثيرًا ما دافعَ عنها مارون غُصن الذي اعتبرَهُ مارون عبّود دَاعِيَ دُعاةَ اللغةِ العاميّةِ انظر: مَارون عبّود، **المجموعة الكاملة**، مج٤ ، مصدرٌ مذكورٌ، ص ٣٥٥–٣٥٦

كِتاباتِ قسطاكِي الحِمصِي (١٨٥٨–١٩٤١) ومَارُون عبّود (١٨٨٦–١٩٦٢)[٤٦] وأنيس المقدِسِي (١٨٨٥–١٩٧٧) وميخائيل نعيمَة (١٨٨٩–١٩٨٨). فماهي أبرزُ مظاهِرِ هذه الحركةِ النقديّةِ؟

قامَت النظريّةُ النقديّةُ في فترةِ ما بين الحربَينِ لدى نقّادِ المسيحيينَ العربِ على تحديدِهِم للنقدِ ورهاناتِهِ ومُتعَاطِيهِ وصِفاتِهِ. فقد ارتَقَى النقدُ إلى أن يكون مِهنةً. يقولُ نُعيمَة: «إنّ مِهنَةَ الناقِدِ الغربَلَةُ، لكنّهَا لَيسَت غَربَلَةُ الناسِ، بل غربَلَةُ ما يُدوِّنهُ قِسمٌ من الناسِ من أفكارٍ وشُعورٍ ومُيُولٍ (...)، فمهنَةُ الناقِدِ إذا هي غربَلَةُ الآثارِ الأدبيّةِ لا غربَلَةُ أصحابِهَا»[٤٧]. وهي حَقيقَةٌ تقطَعُ مع ما كانَ سائِدًا من تَصوّرٍ في هذا المجَال. يقولُ نعيمَة: «ما كنتُ لأهتّمَ بِتبيَانِ هذه الحَقيقةِ البَسِيطَةِ لولا أنّ الكثيرينَ من كُتّابِ العربيّةِ وقُرّائِهَا لا يَزَالُونَ يَرونَ في النقدِ ضَربًا من الحَربِ بينَ الناقِدِ والمنقودِ».[٤٨]

ومن هنا كانت دعوَةُ نُعيمة لإقامةِ حدٍّ فاصِلٍ بين شخصِيّةِ الكاتِبِ والشاعِرِ وبين ما يَكتُبهُ الأوّلُ وينظمُهُ الثاني، وحينئذٍ يَسهُلُ علينَا فهمُ الغربَلةِ الأدبيّةِ والقصدُ منهَا[٤٩]، فَشبّهَ قصدَ المغربِلِ بِقصدِ الناقِدِ، يقولُ: «إنّ قَصدَ المغربِلِ من الغربَلَةِ ليسَ إلاّ فصلُ الحُبوبِ الصالحَةِ عن الطالحَةِ وعمّا يرافِقهَا من الأحسَاكِ والأوسَاخِ، والقصدُ من النقدِ الأدبيِّ هو التمييزُ بين الصالحِ والطالحِ، بين الجميلِ والقبيحِ، بينَ الصحيحِ والفاسِدِ»[٥٠]. لِيَخلُصَ إلى أنّهُ قلّمَا اتّفقَ ناقدَانِ يَومًا على رَأيٍ واحدٍ في أمرٍ واحدٍ لأنّ لِكُلِّ ناقدٍ غربَالُهُ.[٥١]

---

٤٦ يقولُ الزركلِي: هو «نقّادةٌ عَنيفٌ وكثِيرُ التصَانيفِ»، انظر: **الأعلام**، ج٥، ص ٢٥٣، وتُراجَعُ أيضًا مؤلّفَاتُهُ: «**في المختبَرِ**» و«**على المحَكِّ**» و«**دمقسٌ وأرجوَان**» و«**جُددٌ وقدمَاء**» و«**مجدّدونَ ومُجترّونَ**» و«**نقدَاتُ عابرٍ**» و«**على الطائِرِ**» ضِمنَ مارون عبّود، **المجموعَةُ الكامِلةُ**، مَصدرٌ مَذكُورٌ.

٤٧ ميخائيل نعيمَة، **الغربَالُ**، القاهرة، المطبعة العصريّةُ، ١٩٢٥، ص١٥. وهو كتابٌ نقديٌّ طُبعَ لأوّلِ مرّةٍ بمصر سنة ١٩٢٣، وتتصدّرُهُ مُقدّمةٌ بِقلَمِ عبّاس محمود العقّاد.

٤٨ المصدرُ نفسُهُ، ص ١٦

٤٩ المصدرُ نفسُهُ، ص١٦

٥٠ المصدرُ نفسهُ، ص ١٧

٥١ المصدرُ نفسُهُ، ص ١٩

وقد كان لِلنقدِ سُلّمٌ، يقولُ قسطاكِي الحِمصِي: «اِعلَمْ أنّهُ يَتحصّلُ ممّا أَجمَعَ عليهِ عُلماءُ النقدِ في هذا العَصرِ أنّهُ لا يُمكِنُ الوصولُ إلى سديدِ النقدِ إلاّ بارتقاءِ دَرجَاتِهِ الثلاثِ، وهي الشرحُ والتبويبُ والحكمُ.»[٥٢] ومهما كان حَظُّ الناقِدِ في دَهرِهِ[٥٣]، فمن صِفاتِهِ وشُروطِ اضطِلاعِهِ بالنقدِ «أن يُمضِي الفصلَ أو المقالةَ التي يكتبُ فيها انتقادَهُ، لأنّ المُساجَلةَ لا تكونُ إلاّ بين الأقرانِ»، و«أن يَطلُبَ من نفسِهِ ما يَطلبُهُ من الناس»[٥٤]

لقد حاول جلُّ النقّادِ نقلَ نظريّتِهم إلى مُستوَى المُمارسَةِ النقديَّةِ. فدرسُوا الآثارَ الأدبيّةَ الإبداعيّةَ، وأبرزُوا مُكوِّناتِ الجمَالِ فيهَا، وكشَفُوا عن مَكامِنِ الضعفِ إن وُجِدَت، وتَولّوهَا بالنقدِ، وهو ما كلّفَ بعضَهُم خوضَ عديدَ المعاركِ الأدبيّةِ مع أدبَاءِ عَصرِهِ[٥٥]، فعبّرَ مارون عَبّود رائِدُ النقدِ التطبيقِيِّ عن آراءٍ نقديّةٍ حديثَةٍ كانت تقومُ على اعتبَارِ أنّ «الأدبَ كغيرِهِ من الفنونِ الرفيعَةِ، صُورَةٌ من صُوَرِ مَشاهِدِ الحَياةِ التقطتهَا العينُ ورسمَهَا القلمُ على الورقِ صُورَةً حيَّةً، فَلاَبَسَت العُقولَ ورَعتهَا الآذانُ، كانت رائعَةً يومَ ابتُكِرت، فهي لم تَنشأ لِيلُوكَهَا ضيِّقُو الأدبِ ويَتقيّأُهَا على القِرطاسِ، دُهورًا وعُصُورًا، ولا لِتؤدّى لها ضروبُ العِبادَةِ والتقدِيسِ. ومن هنا كانت دَعوَتُهُ إلى التجدِيدِ خاصّةً في كِتابَيهِ: «**مجدّدونَ ومجترّون**» و«**دِمقسٌ وأرجُوانٌ**»، يقولُ: «إنّ في الأدبِ أزيَاءً تتجدّدُ، إنّ البساتِينَ تَحتاجُ دائمًا إلى التطعيمِ. والآدابُ بساتِينُ الشعُوبِ، فَلنُطعِمْ أدبَنا فقد أصبحَ بَريًّا.»[٥٦] ليصرّحَ بقولِهِ: «إنّنا نَدعُو إلى تَركِ تَعابيرَ عمّتْ حتّى خَمّتْ، (...) نَدعُو إلى أَدبٍ جَدِيدٍ، أدبٍ له جمَالُ الروحِ والجسَدِ.»[٥٧]

---

٥٢ قسطاكِي الحِمصِي، *مَنهلُ الوُرّادِ في عِلمِ الانتِقَادِ*، ج١ و٢، مِصر ١٩٠٧ وج ٣، مِصر، ١٩٣٥، وبالتحديد القِسمَ الثانِي، ف١.منه.

٥٣ انظر: قولَ نعيمَة: «إنّ حظَّ الناقِدينَ في دَهرِهِم قَليلٌ، فهُم لاَ يُرضُونَ فَريقًا من الناسِ إلاّ بإغضَابِ فَريقٍ آخَرَ»، ميخائيل نعيمَة، *الغِربَالُ*، مَصدَرٌ مَذكُورٌ، ص ٢٤

٥٤ قِسطَاكِي الحِمصِي، *مَنهلُ الوُرّادِ في عِلمِ الانتِقَادِ*، مَصدَرٌ مَذكُورٌ، ص ٢٣١ وص٢٣٤

٥٥ مِثلَ المعارِكِ الأدبيّةِ بينَ مارون عبّود وأحمَد شوقِي وطه حسين وبِشَارة الخوري (الشاعِر).

٥٦ مارون عبّود، *مجدّدونَ ومجترّونَ*، ط٤، بيروت، دار الثقافةِ ودارِ مارون عبّود، ١٩٦٨، ص ١٠

٥٧ المصدرُ نَفسُهُ، ص ٢٦

لقد كان مارون عبّود مقابِلَ دعوتِهِ إلى التجديدِ يَرفضُ التقليدَ، يقولُ: «هكذا يجبُ أن يتطوّرَ الشعرُ، ولن يُدرَكَ هذا إلاّ بخلقِ تعابيرَ جديدةٍ لها رنّةٌ وصَدًى ووقعٌ طيِّبٌ في النفسِ، فقد مَللنَا تعابيرَ الأقدَمين»[٥٨]، وكان يُلحُّ على ضرُورَةِ الخلقِ والإبدَاعِ ليس في الأغرَاضِ فقط، بل في التعَابيرِ أيضًا، يَقولُ: «إنّنا لا نبتغِي إلاّ معنًى طرِيفًا في قَالَبٍ طرِيفٍ تَتّحِدُ فيه كلّ الفُنونِ الجميلةِ.»[٥٩] وحدّدَ ميخائيل نُعيمَة المقاييسَ الأدبيّةَ الأربعَةَ الثابتةَ التي تَتعدّى الزمانَ والمكانَ،[٦٠] فنَقدَ على أساسِها تعاطِي جبران خَليل جبران لِفنِّ القصّةِ بقولِه: «كان فنُّ القصّةِ في الأوجِ عند الفرَنجَةِ وجنينًا عندَنَا أيّامَ انبَرَى له جبران. ولكنّ الحياةَ ما أعدّتهُ لذلكَ الفنِّ، فلم يُبدِعْ فيه ولم يُحَلِّقْ، وأعدّتهُ لِفنُونٍ أخرَى فَأَبدَعَ فيهَا وحلّقَ.»[٦١]

والنتيجةُ أنّ جلّ هؤلاءِ النقّادِ غالبًا ما جَمعُوا في اهتمَامِهم بِالنقدِ تَنظِيرًا ومُمارَسَةً بينَهُ وبينَ الإبدَاعِ[٦٢]، جَمعًا طَرِيفًا ساهمَ في ازدهَارِ الحركةِ الأدبيّةِ عُمومًا في فترَةِ ما بين الحَربين.

*) الأدبياتُ المسيحيّاتُ العربيّاتُ: أدبُ الصّالوناتِ (مي زِيادَة أنمُوذجًا)

لم تكن المشاغِلُ الأدبيّةُ حكرًا على أعلامِ المسيحيين العَربِ من الرجالِ، فقد كان أيضًا لِلمسيحيّاتِ العربيّاتِ اهتمَامَاتٌ أدبيّةٌ[٦٣] تجَلّت من خلالِ إنتاجِهنّ الأدبيِّ

---

٥٨ مارون عبّود، **مجدّدون ومجترّون**، مصدر مذكور، ص ٢٥

٥٩ المصدرُ نفسُهُ، ص ١٧٧

٦٠ انظر: وَدِيع دِيب، **الشعرُ العربيُّ في المهجَرِ الأمريكي**، بيروت، دار ريحاني للطباعة والنشر، ١٩٥٥، ص ٣٥

٦١ جبرَان خليل جبران، **المجموعَةُ الكاملةُ لِمؤلّفاتِ جبرَان العربيّة**، مصدَرٌ مذكورٌ، ص ١٠

٦٢ انظر: محمّد مندُور، **النقدُ والنقّادُ المعاصِرُون**، القاهرة، مطبَعةُ نهضَةِ مِصر، د.ت، ص ٢٣٧

٦٣ نقولُ هذا ليس تمييزًا بين الرجلِ والمرأةِ بل التماسًا لما كان للمسيحيّاتِ العربيّاتِ في فترةِ ما بين الحربينِ من اهتماماتٍ وأدوارٍ بارزةٍ في مختلفِ المجالاتِ وخاصّةً الأدبيّةَ منها اعتمادًا على مؤلّفاتهنّ.

والفكريِّ ونذكر مِنهنّ مَي زيادة (١٨٨٦–١٩٤١)[٦٤] ولبيبة ماضِـي هاشِم (١٨٨٢–١٩٥٢)[٦٥] وسلمى صائغ (١٨٨٩–١٩٥٣)[٦٦] وجوليا طعمه (١٨٨٠–١٩٥٤)[٦٧] وحبوبة حـداد (١٨٩٧–١٩٥٧)[٦٨] مـاريّ عجمي (١٨٨٨–١٩٦٦)، وماريّ ينّي (١٨٩٥–١٩٧٥).

إنّ التفاوتَ البارزَ بين أعلامِ المسيحيّاتِ العربيّاتِ من جهةِ إنتاجِهنّ، جعلنَا نعتمدُ تمثيليّةَ مي زيادة باعتبارِها أنموذجًا للمرأةِ المسيحيّةِ العربيّةِ التي حظيت المسائِلُ الأدبيّةُ في كتاباتِهَا الصادرةِ في فترةٍ ما بين الحربينِ باهتمامٍ كبيرٍ إبدَاعًا وتنظِيرًا ومُمارسَةً. وهنا نشيرُ إلى أنّنا سنهتمُّ فقط بِجملَةٍ من المباحِثِ البارزةِ المُندرِجَةِ في سياقِ اهتمامِ «مي» بالأدبِ.

إنّ الأدبَ على نحوِ ما تُحدِّدهُ مَي شِعرٌ هو عاطفَةٌ ذائبَةٌ أو فِكرَةٌ مُتوقّدةٌ، أو خَاطرَةٌ عميقَةٌ سُكبَت في قالبٍ موزُونَ الكلامِ والنغمَةِ. ونثرٌ هو شعرٌ أفلتَ من أقيسةِ الوزنِ الضيّقةِ. غيرَ أنّه لا يكون مرضيًّا إلاّ إذا خضعَ لنواميسِ الإنشاءِ. بما فيها من توَازُنِ الجُملِ ومُوسيقى الألفاظِ وسردِ الأفكارِ بسلاسَةٍ وسذاجَةٍ. لتخلصَ إلى أنّ

---

٦٤ أديبةٌ اشتهرت بجِهادِهَا النسائِي، تزوّجَت بدر دمشقيّة «المُسلمَ» وترأّست جمعيّتيْ: «تهذيب الفتاةِ» و«الاتحادَ النسائيَّ».

٦٥ أديبةٌ لبنانيّةٌ وصحافيّةٌ، كانت تُذيعُ من محطّةِ بيروت للإذاعةِ أحاديثَ الأطفالِ وتقُصُّ عليهم الأقاصيصَ الساذجَةَ وضعًا أو ترجمَةً، فتكوّنت لديها مجموعةٌ من هذه القِصصِ تندرج ضِمنَ ما يُسمّى بأدبِ الطفولةِ، فكانت بذلك رائدَةً من رائِداتِ هذا الفنِّ في الأدبِ العربيِّ الحديثِ، انظر: **مصادر الدراسة**، ج٣، ص٢٥٩

٦٦ هي سلمى بنت جبران الصائغ ، كاتبَةٌ وخطيبَةٌ وأديبَةٌ، قرأت العربيّةَ، وأجادت الفرنسيّةَ كأهلها، وانقطعت إلى الكتابةِ في شؤونِ المرأةِ وكان توقيعُها على ما تكتُبُ في السياسةِ والأدبِ (سلوى)، انظر: **الأعلام**، ج٣، ص١٤

٦٧ أديبةٌ صحفيّةٌ لبنانيّةٌ كان لها اهتمامٌ بكتابَةِ القصّةِ والأقصُوصةِ مُترجمَةً وموضُوعَةً.

٦٨ هي ماري بنت إلياس زيادة المعرُوفة بـ«مَي» كان أبُوها وأمّها يعتنقانِ في النصرانيّةِ مذهبينِ مُتباينينِ فالأوّلُ مارونيٌّ والثانيةُ أرثوذكسيّةٌ ولهذا ربّما يُعزَى تسامحُ مَي الديني ومجافاتِها للتعصّبِ وقد قال عنها مصطفى عبد الرازِق: «أديبةُ جيلٍ». انظر: **الأعلام**، ج ٥، ص ص ٢٥٣–٢٥٤

«النثرَ شِعرٌ حُرٌّ، ويتسنّى لكلِّ كاتبٍ أن يكون شاعرًا في نثرِه (...)، ولكلِّ إنسانٍ مهما كان عادي المُيول، ساعاتٌ قليلةٌ أو كثيرَةٌ، يكون فيها شاعرًا، فإذا كانَ من أهلِ القلمِ أفضَى إلى الوَرَقِ بهمسِ سرائِرِه، وكشفَ للغُرباءِ عن خفايَا قَلبِه»[٦٩]. فالأدبُ عند «مَي» هو فنُّ التعبيرِ عن العواطِفِ والمُيولِ والتأثِيراتِ نثرًا ونظمًا (...)، والشرطُ الجوهريُّ للكاتبِ الأدبيِّ هو أن يكون ذا إحساسٍ قويٍّ، يتأثّرُ بجميعِ الحوادِثِ. فإذا نقُصَ هذا الشرطُ تلاشى الكاتبُ الأدَبيُّ، وكيف يُؤثِّرُ من لا يكون مُتأثّرًا.[٧٠] إنّ الأدبُ «من أهمِّ المُقوّماتِ للشخصيّةِ. وربّما كان الأصحُّ أن أقُولَ أنّه حجرُ الزاويَةِ في تكوينِ الذاتيّةِ الفرديّةِ والذاتيّةِ القوميّةِ.»[٧١] وهنا نشيرُ إلى أنّهُ في نطاقِ هذا التصوّرِ لمفهومِ الأدبِ ووظيفتِهِ تندرجُ كتاباتُ مَـي الشعريّةُ[٧٢] والنّثريّةُ[٧٣]

٦٩ انظر: مَي زيادة، **المُؤلّفاتُ الكاملةُ**، جمع وتحقيق، سلمى الحفّار الكزبري، مج٢، ط١، بيروت، مؤسّسة نوفل، ١٩٨٢، كتابُ «**الصحائف**»، ص ٣٧٥. و«الصحائفُ» مُختاراتٌ من الحِكَمِ المُستوحاةِ من حصادِ الزمانِ ودراساتٍ تبسيطيّةٍ حول عباقِرَةِ الفنّانينَ والأدباءِ مثل ميكا لنجو وجبران (...) أضافت إليها مَي باقةً من مذكّراتِها الحميمةِ التي دوّنتها أثناءَ رحلتِها الصيفيّةِ إلى لبنان سنة ١٩١٧ بعنوانِ «رحلاتُ السندباد» فجاءت تكمِلةً للخواطِرِ التي نشرتها في كتابها «أزاهيرُ الحُلم» ثمّ في جريدة« المحرُوسةِ» بعنوانِ «يوميّات عائدة» في قالبٍ طريفٍ.

٧٠ مي زيادة، **سوانحُ فتاةٍ**، القاهرة، مطبعةُ الهلالِ، ١٩٢٢، ص ٤٣. وهنا نُشيرُ إلى أنّ هذا الكتابَ مجمُوعةُ خواطرٍ وآراءٍ في الحياةِ والناسِ، ومقالاتٍ مُتفرّقةٍ وضعتها مَي في مناسباتٍ عدّةٍ اقترحَ عليها صديقُهَا وليٌّ الدين يَكن أن تجمعَها.

٧١ مي زيادة ، **المُؤلّفاتُ الكاملةُ**، مج٢، مصدر مذكور، ص٢٥٥

٧٢ نذكر هنا أنّ أوّلَ ما نشرتهُ مَي كتابٌ بالفرنسيّةِ عنوانُهُ «Fleurs et Rève» أزاهيرُ حُلمٍ» جَمعت فيهِ شِعرَهَا الوجدانيّ وخواطِرَها الحميمَةَ وقّعتهُ باسمٍ مُستعارٍ، هو إيزيس كوبيا (وهو اسمُ زوجةِ أوزريس، يرمزُ إلى العذراء –أي ماري– وكوبيا ترجمةٌ باللاتينيّةِ)، وقد أهدَتهُ إلى «لامارتين» شاعرُها المُفضّل عهد ذاك، وهو كتابٌ على اضطرابِ أسلوبِهِ فإنّهُ يشكّلُ مرحلةَ التمهيدِ التي يجتازُها كلّ أديبٍ في أوّلِ عهدِهِ.

٧٣ انظر: «**كلماتٌ وإشاراتٌ**» و«**ظُلمَاتٌ وأشعّةٌ**» وقد طُبعَ الكتابانِ في عامٍ واحدٍ سنة ١٩٢٣ عن دار الهلال. أمّا الأوّلُ فهو مجموعةٌ من الخُطبِ تدورُ حولَ المرأةِ والإحسانِ والتكريمِ والتأبينِ، وقدّم له أميل زيدان أحدُ صاحبيْ الهلال. أمّا الثاني «**ظلماتٌ وأشعّةٌ**» فقد قسّمتهُ الكاتبةُ إلى ثلاثةِ كتبٍ: «**من كوّةِ الحياةِ**» و«**نحوَ مَرقصِ الحياةِ**» و«**في مَرقَصِ الحياةِ**» وهو مجموعُ مقالاتٍ مُختلفةٍ. إضافةً إلى «**وسائلُ مَـي**»، فالأدِيباتُ ينجحْنَ عادةً في الأدبِ الترسّلي، لأنّهُ يلائمُ طبيعتهنّ الميّالة إلى الحديثِ والبَوحِ.

والنقديّة[٧٤] الموضوعةُ منها والمُترجمة[٧٥] وخاصّةً مُنتدَاهَا الأدبيّ.[٧٦] وكان معروفًا أنّ بعض الأديبَاتِ المسيحيّاتِ العربيّاتِ دأبنَ على إنشاءِ ما يُسمّى بالصالوناتِ أو المُنتدياتِ الأدبيّةِ، فقد كان لِحبُوبة حدّاد صالونُها الأدبيّ وكذلك جوليا طعمه دمشقيّة.

ولكنّ أشهرَ هذهِ الصالوناتِ صالونُ مَي زيادة الذي كانت تستقبلُ فيه كلّ يومِ ثلاثاءٍ كبارَ رجالِ الأدبِ والفكرِ والفنّ المُتفاوتينَ تفاوتًا شديدًا، فكان منهم المصريّونَ والسوريّونَ والأوربيّونَ على اختلافِ شعوبهم، وكانَ منهم الرجالُ والنساءُ، وكانوا يتحدّثُونَ في كلّ شيءٍ وبلغاتٍ مختلفَةٍ بالعرَبيّةِ والفِرنسيّةِ والأنقليزيّةِ خاصّةً، وربّما استمعُوا لِقصيدَةٍ تُنشدُ أو مَقالةٍ تُقرأُ.

لقد كان هذا المُنتدَى يتّسعُ لِمذاهبِ القَولِ وأشتاتِ الفكرِ وفنونِ الأدبِ، فكان فضاءً للكلامِ في كلّ علمٍ، ومُلتقًى للطوائفِ من غيرِ تفريقٍ، ألّفهُم الأدبُ، ووثّقت بينَهم المعرِفَةُ، وجَمعتْهُم الكلِمَةُ على اختلافِ مذاهبِهم وتَبايُنِ مشاربِهم وتفاوُتِ مَرَاتِبهم.[٧٧]

وكان يحضُرُ صالونَ مَي المُسلِمُ والمَسيحيُّ، المُؤمنُ والمُلحِدُ، المُحافظُ والمُتحرّرُ، وكانوا ينسونَ كلّ تبايُنٍ في مُعتقداتِهم ومُيولاتِهم السياسيّةِ والأدبيّةِ بفضلِ مهارَةِ مَي

---

٧٤ فكتابَا مَي: «**باحثةُ الباديةِ**» و«**وردة اليازجي**» هما من نوعِ النقدِ الأدبيّ، طُبعَ الأوّلُ مستقلاً في كتابٍ سنةَ ١٩٢٠ بعد أن نُشرَ مُتفرّقًا في مجلّةِ «المُقتطفِ». وطُبعَ الثاني في كتيّبٍ صغيرٍ بمطبعةِ البلاغِ بعد أن أُلقيَ محاضرةً في جمعيّةِ الشابّاتِ المسيحيّاتِ سنة ١٩٢٤ ونُشرَ تِباعًا في «المُقتطفِ»، إضافةً إلى كتابِ «عائشة التيموريّة» وهو دراسةٌ تحليليّةٌ رصينةٌ وضعتها مَي سنة ١٩٢٠ عن إحدَى رائداتِ نهضةِ المرأة في الشرقِ العربيّ في أواخرِ القرنِ التاسع عشر هي عائشة تيمور.

٧٥ فقد تَرجمَت مَي عن ثلاثِ لغاتٍ أوروبيّةٍ ثلاثَ رواياتٍ هي «**رُجوع الموجَة**»، نقلتها عن الفِرنسيّةِ للكاتب برداً. و«**ابتساماتٌ ودمُوعٌ**»، نقلتها عن الألمانيّةِ لفريدريك مكس مولر. و«**الحبّ في العذابِ**» عن الأنقليزيّةِ للروائيّ كونا ندويل.

٧٦ ويُسمّى أيضًا الصالونُ الأدبيّ وندوةُ الثلاثاءِ وهي ندوةٌ كانت تَعقدُها مي زيادة في مَنزلها بالقاهرةِ مع الكتّابِ والشعراءِ كلّ يوم ثلاثاءٍ.

٧٧ انظر: حديث طه حسين عن صالونِ مَي. محمد عبد الغني حسن، «**مَي أديبةُ الشرقِ والعُروبةِ**»، دار عالم الكتب، القاهرة، ١٩٦٣

في إدارةِ الجلساتِ وتَوجيهِ الأحاديثِ والإيحاءِ بالمساجَلاتِ وحِرصِها على تكريمِ ثلّةٍ من الأعلامِ مثلَ الأب أنسطاس ماريّ الكرملي (١٩٢١) وأمين الرّيحاني (١٩٢٢) وجبر ضُومَط (١٩٢٣).

لقد كان مُنتدى مي الأدبيّ[٧٨] وغيرهِ من المُنتدياتِ صدًى لاهتمامِ الأديباتِ المسيحيّاتِ العربيّاتِ بالأدبِ والأدباءِ، وهو اهتمام أسهمَ في تنشيطِ الحركةِ الفكريّةِ والأدبيّةِ في فترةِ ما بين الحربين.

هكذا كان الأدبُ مشغلاً بارزًا لأعلامِ المسيحيينَ العربِ من خلالِ إنتاجِهم النثريِّ والنقديِّ وخاصّةً الشعريِّ[٧٩] وهو ما جعلنا نُفكّرُ في أنّهُ لا مشغلَ لهؤلاَءِ الأعلامِ دونَهُ ولا اهتمامَ لهم بغيرهِ،[٨٠] وهذا طبيعيٌّ في سِياقِ ما شهدَهُ الأدبُ عامّةً والشعرُ

---

٧٨ وهنا نذكر إلماعًا قولَ إسماعيل صبري في مَي وصالُونها (البحر البسيط):

رُوحِي عَلَى بَعْضِ دُورِ الحَيِّ هَائِمَةٌ ... كَظَامِئِ الطيرِ تَوّاقًا إلىَ المَاءِ
إن لَـم أُمَتّع بِمَـي نَاظِرِي غَدًا ... أنكَـرتُ صُبحَكَ يَا يومَ الثلاثَاءِ

أمّا شبلي ملاّط فيقول (البحر الوافر):

ألاَ حَمَلوُا إليكَ حَدِيثَ مَـي ... كَأَزهَارِ الجَنَائِنِ في شَذَاهَا
وَهَل رَصَدُوا فَرَائِدَهَا الغَوَالِي ... كَأَبرَاجِ الكَوَاكِبِ فِي سَمَاهَا؟
وَهَل طَافُوا بِمَكتَبِهَا وَحَجُّوا ... هُنَالِكَ فِي الكِنَانَةِ، مُنتَدَاهَا؟

٧٩ انظر: جورج صيدح، **أدبُنا وأدباؤُنا في المهاجرِ الأمريكيّةِ**، بيروت، ط٣، منشوراتُ دار العلم للملايين، د.ت، ص٤٥. وفي هذا السياق نُلمعُ إلى ما حظِيَ به الشعرُ من اهتمامٍ كبيرٍ لدى أدباءِ المهجرِ خاصّةً. كما نشيرُ إلى الأشعارِ التي مازال المطربُونَ إلى اليومِ يُردّدُونها في أغانٍ مثل «عِش أنتَ» و«جَفنهُ علّم الغزَل». انظر: بشارة الخوري: **شعرُ الأخطلِ الصغير**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ١٤٣ وص ٣٠٩

٨٠ فقد كان اهتمامُهم كبيرًا بتاريخ الأدبِ العربيِّ، وهنا نذكُرُ جهودَ الأب لويس شيخو (١٨٥٩–١٩٢٧) باعتبارهِ مؤرّخًا للآدابِ العربيّةِ، نشرَ النصوصَ القديمةِ والتراجمِ المُختصَرةَ لمؤلّفيها مع جدولِ كُتبِهم، إضافةً إلى وقُوفهِ على آثارٍ لم تُنشرْ لبعضِ الجاهليينَ والإسلاميينَ، فاجتهدَ في تصحيحِها ونشرَ ديوانَ الخنساءِ، وملحّصةُ المدرسيُّ، وديوانَ «الخِرنق» أخت طرفة وديوانَ أبي العتاهيّة. انظر: (الأب) لويس شيخو ، **تاريخُ الآدابِ العربيّةِ في الربعِ الأوّلِ من القرنِ العشرينَ**، بيروت، مطبعةُ الآباءِ اليسوعيين، ١٩٢٦. وانظر أيضًا: أنيس الخوري المقدِسي، **الدولُ العربيّةُ وآدابُها**، ط٦، بيروت، المطبعةُ الأمريكيّةُ، ١٩٣٩، (١٩٥ ص). ولمزيد التوسّع يُراجع (بالألمانيّة): BROCKELMANN Karl, *Geschichte der Arabischen literatur*, Leiden, 1938.

GRAF, Georg, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Città del Vaticano, 1949 (Edizione Anastatica), Anno 1959.

خاصّةً من دَفَقٍ رُومنطِيقيٍّ قام على رفضِ الأدبِ السائِدِ مُقابلَ الدعوةِ إلى أدبٍ جَديدٍ شكلاً ومضمونًا.[٨١] لقد كانت الرومنطيقيّةُ العربيّةُ حدثًا وافدًا نتج عن اتّصالِ أُدباءِ المَسيحيينَ العَرب بالرومنطيقيّةِ الغربيّةِ[٨٢] اتّصالاً أساسهُ معرفَةُ هؤلاءِ بلُغةٍ أو أكثر من اللغاتِ الغربيّةِ. وكان نُشوءُ التجمّعاتِ الرومنطيقيّةِ دليلاً ماديًّا على استقرارِ التيّارِ الرومنطيقيِّ وعلى نُضجهِ واكتمالهِ في فترة ما بين الحربين[٨٣]. إنّها مَركزيّةُ المُعطَى الرومنطيقي في الأدبِ الداعي إلى الانفتاحِ على المرجعِ الغربيِّ واستلهامِهِ، فما شهدَهُ الأدبُ العربيّ من تَطوّرٍ لم يخرُجْ عن كونهِ استلهامًا للآدابِ الغربيّةِ استلهامًا أغرَى الكثيرينَ بدراستِهِ دراسةً مُقارنيّةً تعتمد منهجَ الأدبِ المُقارنِ.[٨٤]

---

٨١ انظر: كتابَي سلامة مُوسى: – **الأدبُ والحياةُ**، القاهرة، دار النشر المصريّة، ١٩٥٦
– **الأدبُ للشّعب**، القاهرة، دار سلامة موسى للنشر والتوزيع، د.ت.
ويُراجع: ادوار مرقص، **الأدبُ العربيّ مالهُ وما عليه**، اللاذقيّة، المطبعةُ التجاريّةُ، ١٩٣٩
٨٢ انظر: فؤاد القرقوري، **أهمّ مظاهرِ الرومنطيقيّة في الأدبِ العربي الحديث**، الدار العربيّة للكتاب، تونس، ١٩٨٨
٨٣ انظر: محمد قويعة، **الرومنطيقيّة ومنابعُ الحداثةِ في الشعر العربي**، كليّة الآداب منوبة، ٢٠٠٠
٨٤ انظر (بالفرنسيّة):

Guyard (M.F.), *la littérature comparée*, coll, «que-sais-je», Presses, Universitaire de France, 1969.

قضـايا اللّغـة

لمّا كانت اللغةُ مادّةُ الأدبِ وأداةُ إنتاجِهِ، كان بالإمكانِ في اعتقادنا إدراجُ اهتمامِ المسيحيين العرب بها ضمنَ المشاغلِ الأدبيّةِ، غيرَ أنَّ أهميّةَ المُدوّنةِ اللغويّةِ لهؤلاءِ الأعلامِ من جهةٍ وتَخصّصَ بعضِهم في هذا المجالِ من جهةٍ أخرى، حتّماَ علينَا ضرورةَ إفرادِهَا بالبحثِ من خلالِ جُملةٍ من المَباحثِ المُمثّلَةِ وهي: اللّغةُ العربيّةُ واللغاتُ الأجنبيّةُ والترجمةُ والتعريبُ.

١) اللّغةُ العربيّةُ

انكبّ عبد الله البستاني (١٨٥٤–١٩٣٠)[٨٥] وجبر ضُومط (١٨٥٩–١٩٣٠)[٨٦] وأنستاس ماريّ الكرملي (١٨٤٦–١٩٤٧)[٨٧] والأب أوغسطين مرمرجي (١٨٨١–١٩٦٣)[٨٨] وغيرهم على دراسةِ اللغةِ العربيّةِ والبحثِ في نشأتِها وتطوّرِهَا وأغلاطِها وعلاقتِها بغيرِها من اللغاتِ.

---

٨٥ عبد الله بن ميخائيل بن ناصيف البُستاني المارُوني وهو من أعضاءِ المجمعِ العلميِّ العربيِّ أدخلَ في معجمِهِ اللغويِّ «البُستان» كثيرًا من أسماءِ المُكتشفاتِ والمُخترعاتِ والدخيلِ والمُولّدِ. وقد نقدهُ الأب أنستاس الكرملي نقدًا مريرًا. انظر: **الأعلام**، ج٤، ص١٤١

٨٦ جبر بن ميخائيل ضُومط وهو أديبٌ خدمَ العربيّةَ تدريسًا وتأليفًا. انظر: **الأعلام**، ج٢، ص ص ١٠٨–١٠٩

٨٧ هو أنستاس ماريّ الكرملي واسمهُ عند الولادةِ بُطرس بن جبرائيل يوسف عوّاد، عالمٌ بالأدبِ ومُفرداتِ العربيّةِ وفلسفتِها وتاريخِها. تعلّمَ اللاتينيّةَ واليونانيّةَ، وألمّ بطرفٍ من اللغاتِ الآراميّةِ والعبريّةِ والحبشيّةِ والفارسيّةِ والتركيّةِ والصابئيّةِ لدرسِ علاقتِها بالعربيّةِ. وقد كان من أعضاءِ مجمعِ المشرقيّاتِ الألمانيِّ والمجمعِ العلميِّ والمجمعِ اللغويِّ بمصر. انظر: **الأعلام**، ج٢، ص ٢٥

٨٨ وهو أوغسطين مرمرجي الدومنكي بن يوسف بن مقدسي جرجس بن شمعون الباحث اللغوي، من أعضاءِ المجمعَينِ العربيينِ للغةِ بدمشق والقاهرة ومن رجالِ الكهنوتِ الدومينيكيّين، سُريانيُّ الأصلِ. انظر: **الأعلام**، ج٢، ص ٣٢

انطلق الأب أنستاس ماريّ الكرملي من نشأةِ لُغةِ قحطان ليبحث في نشأةِ اللغةِ العربيّةِ، فاستعرض ما كان سائدًا من مواقفَ في هذا المجالِ بقوله: «اللغويّونَ على فريقينِ مُتعادِلينِ: فريقٌ يذهبُ إلى أنّ الكلِمَ، وُضعَت في أوّلِ أمرِها على هجاءٍ واحدٍ: مُتحرِّكٍ فسَاكنٍ، مُحاكاةً لأصواتِ الطبيعةِ، ثمّ فَئمَت (أي زيدَ فيها حرفٌ أو أكثر في الصدرِ أو القلبِ أو الطرف)، فتصرّفَ المتكلّمُونَ بها تصرّفًا، يختلفُ باختلافِ البلادِ، والقبائلِ والبيئاتِ والأهويَةِ، فكان لكلِّ زيادةٍ أو حذفٍ أو قلبٍ أو إبدالٍ أو صيغةٍ، معناةٌ أو غايةٌ، أو فكرةٌ دون أختِها، ثم جاء الاستعمالُ فأقرّها مع الزمنِ. أمّا الفريقُ الثاني فيرى أنّ الكلمَ وُضعَت في أوّلِ نُشوئِها على ثلاثةِ أحرفٍ بهجاءٍ واحدٍ أو بهجائَينِ. فاتّسعت لهم الآفاقُ المتنوّعةُ، وظهرت الفُروقُ، وكثُرت اللغاتُ واختلفت اللثغاتُ.»[89] وتبنَّى الأب الكرملي رأيَ الفريقِ الأوّلِ، فدافع عنهُ في المجامعِ والأنديةِ وعبر الصحفِ والمجلاّتِ.

أمّا دراسةُ تطوّرِ اللغةِ العربيّةِ فقد كانت من خلالِ مُعارضتِها بغيرِها من اللغاتِ. يقُول الأب الكرملِي: «كان مُعظمُ اجتهادِي في مُعارضةِ العربيّةِ بسائرِ اللغاتِ، لغاتُ الأقوامِ التي احتكّ بِهم العربُ، منذُ أعرقِ القدمِ، ولاسيّما مُعارضتُها بألسنَةِ اليُونانِ والرُّومانِ والفُرسِ والنبطِ ووجدتُ أمورًا لم تَخطُرْ ببالٍ»[90]. فإذا باللغةِ العربيّةِ عند الأب العنداري: «إحدى اللغاتِ المشتقّةِ من الأصلِ السامي وبينها وبين شقيقاتِها كالسريانيّةِ والعبريّةِ والكلدانيّةِ (...) مُشابهاتٌ واستعاراتٌ لا تُحصَى، خُذْ أمثلةً «شمسٌ» يُقابلُها بالسريانيّةِ «شمشو» وبالعبرانيّةِ «شمش» وبالكلدانيّةِ «شمشا» و«بيت» «بيتو» و«أب» «أبو» و«أخ» «أحو» و«أم» «إمو» و«قسيس» «قشيشو» و«كتاب» «كتوبو» و«حقل» «حقلو» و«دم» «دمو» و«لسان» «لاشونو» إلى ما لا نهاية له، وبالعبرانيّةِ

٨٩ الأب أنستاس ماري الكرملي، **نُشوءُ اللغةِ العربيّةِ ونموّهَا واكتِهالها**، القاهرة، المطبعةُ العصريّةُ بالفجالة، ١٩٣٨، ص١

٩٠ المصدرُ نفسهُ، ص١

والفينيقيّةِ والكلدانيّةِ والحبشيّةِ ترَى هذه الكلماتَ ذاتَها مع تغييرٍ زَهيدٍ في اللّفظِ، أمّا الأصلُ فواحِدٌ، حُرِّفت فيه الشينُ سينًا والحاءُ خاءً للمُشابهةِ بينهما، وهذا كثيرٌ في اللغاتِ الشقيقاتِ.»[٩١]

إلاّ أنّ أبرز ما توصّلَ إليهِ الأب الكرملي واعتبره كنزًا دفينًا هو ملاحظتُهُ للمبدإ القائمِ على أنّ: «كلّ كلمةٍ ذاتِ هجاءٍ أو هجائينِ في الروميّةِ أو اليونانيّةِ، ولم تكنْ من أصلٍ منحُوتٍ، بل من وضعٍ أصيلٍ أو توقيفِيّ، فلا بدّ من أن يكون لها مُقابلٌ في لُغتنَا المُضريّةِ.»[٩٢]

وهنا يُعدّدُ أسبابَ عدمِ طرقِ هذا المنحَى في دراسةِ اللغةِ العربيّةِ، فيعتبرُ السبب على ما يُخيّلُ إليهِ أنّ الناطقينَ بالضادِ، الذين أمعنُوا في تدبّرِ لُغتهم وتقليبِها على مَناحٍ ووجوهٍ شتّى، ازدرُوا بكلِّ لسانٍ سواهَا، ظانّينَ أنّها فوقَ كلِّ لغةٍ. ولا يُمكن أن يُدانِيهَا شيءٌ من كلامِ البشرِ، فكان هذا الاعتزازُ داعيًا، بل ناعيًا، كلَّ تبحّرٍ في مُعارضتِها بسائرِ اللغَى والألسنةِ».[٩٣]

واتّهمَ الأب الكرملي صراحةً المُستشرقينَ بالتقصيرِ في هذا المجالِ. يقُول: «أمّا المُستشرقينَ على اختلافِ قوميّاتهم فإنّهم أهملُوا هذا الموضوعَ ومُعالجتِهِ لسببينِ: الأوّلُ لأنّ الدمَ الذي يجري في عُروقِهم، غَيرُ الدمِ الذي يتدفّقُ ويتسلسلُ في عُروقِ بني يعرب والسببُ الثانِي: لأنّهُم لا يَودُّونَ أن يُقالَ إنّ بيننا وبينهُم صلةُ رَحمٍ أو واشِجةٌ بيّنةٌ.»[٩٤]

ومن هنا فقد كان بحثُ اللغويينَ المسيحيينَ العرب في نشأةِ اللغةِ العربيّةِ وتطوّرها،

---

٩١ انظر: الأب نعمة الله العنداري، **تاريخُ اللغةِ العربيّةِ**، لبنان مطبعةُ المرسلين اللبنانيين، ١٩٢٩، ص١٢

٩٢ انظر: أنستاس ماريّ الكرملي، **نُشوءُ اللغةِ العربيّةِ ونموّها واكتهالها**، مصدر مذكور، ص١٥٨. وخاصّةً قصّتُهُ مع أحدِ شبّانِ الهُنودِ النصارَى حول أيّ لغةٍ هي أمُّ اللغاتِ وكيفَ توصّلَ الأب إلى تغيير وجهةِ نظرِ الشابِ. ص ١٦٢ وما يليها.

٩٣ المصدرُ نفسهُ، ص١٥٥

٩٤ المصدرُ نفسهُ، الصفحةُ نفسها.

وفي مُعارضتِها بسائرِ اللغاتِ حافزًا على الدعوةِ إلى تجديدِها، لتُواكبَ مَفاهيمَ العلم الحديثِ، على ما كان هناكَ من آراءٍ مُتشدّدةٍ في هذا الاتّجاهِ أو ضدِّهِ.

أ) المُعجميّةُ العربيّةُ

طرقَ اللغويّونَ المسيحيّونَ العرب نَواحِيَ اللغةِ العربيّةِ المُفتقرةِ إلى الإصلاحِ ومن بين هذه النواحِي ناحيةُ المُعجميّةِ (Lexicologie ou lexicographie) علمُ وضعِ المَعاجمِ ليس من حيثُ التدوينِ والتنظيمِ فحسبُ، بل خاصّةً من حيثُ الاشتقاقِ وتنسيقِ المعانِي وتبيانِ المُناسبةِ بينها بِطريقةٍ مَنطقيّةٍ.[٩٥]

لقد عِيلَ صبرُ الأب مرمرجي فنادَى بضرورةِ رفعِ الضيمِ عن المُعجميّةِ العربيّةِ بقوله: لقد كانت (المُعجميّةُ) منذُ القديمِ وفي عصرِنَا هذا أكثرَ من كلِّ عصرٍ مَظنّةً للمذامِّ والمطاعنِ.»[٩٦] وكان من أهمِّ دوافعِ دعوتِهِ وجودُ ضُروبٍ من المَعايِبِ في كتبِ اللغةِ. ولتجاوُزِ هذه العُيوبِ وإصلاحِ اللغةِ العربيّةِ اقترحَ دراستَها على ضوءِ الثنائيّةِ والألسُنيّةِ الساميّةِ.

إنّ الثنائيّةَ والألسنيّةَ الساميّةَ مذهبٌ في دراسةِ المُعجميّةِ العربيّةِ غير مألوفٍ بين علماءِ العربيّةِ، يقُولُ الأب مرمرجي: «وهو مذهبُ الثنائيينَ (Bilittéralistes) المُعاكسِ لمذهبِ الثلاثِيّينَ (Trilittéralistes) وطريقتُهُ طريقةُ الألسُنيّةِ السّاميّةِ (Philologie sémitique) أي عِلمُ مُقابلةِ الألسُنِ الساميّةِ بعضِهَا بِبعضٍ».[٩٧]

أمّا الثنائيّةُ (Bilittéralisme) فهي النظريّةُ القائلةُ بأنّ الأُصُولَ في العربيّةِ وكذلك في أخواتِها الساميّةِ ليست الألفاظُ ذواتِ الحُروفِ الثلاثةِ، بل ذَواتِ الحرفينِ وإذًا

٩٥ أنستاس ماريّ الكرملي، نُشوءُ اللغةِ العربيّةِ ونموّها واكتهالها، مصدرٌ مذكورٌ، ص ص ١٥٦–١٥٧
٩٦ أوغسطين مرمرجي ، المُعجميّةُ العربيّةُ على ضوءِ الثنائيّةِ والألسنيّةِ الساميّةِ، مطبعة الآباء الفرنسيين في القُدس، ١٩٣٧، ص٥
٩٧ المصدرُ نفسهُ، ص٦

من شأنِ الثلاثيّاتِ أن تُردّ إلى الثنائيّاتِ.[٩٨] إنّ فَضلَ الألسنيّةِ الساميّةِ هو أنّها تَفرضُ معرفةَ جميعِ ألسُنِ بني سام، ولو بدرجاتٍ مُتفاوتةٍ، ممّا يمكّنُ صاحبها من مُقابلةِ هذه اللغاتِ بعضِها ببعضٍ فيتوصّلُ إلى استنتاجِ نتائجَ، وحلِّ مشاكِلَ كثيرةٍ».[٩٩]

هكذا كان الأب مرمرجي مُمثّلاً لأعلامِ المُهتمّينَ بالمُعجميّةِ العربيّةِ استنادًا إلى ما توصّلَ إليهِ من نتائجَ[١٠٠] لم تكنْ تَروقُ للكثيرينَ عصرئذٍ.[١٠١]

ب) اللغةُ العربيّةُ العاميّةُ

حظيت اللغةُ العاميّةُ باهتماماتِ المسيحيين العرب اللغويّةِ، وكان أبرزُ الباحثينَ في هذا المجالِ الخور أسقف مخايل فغالي (١٨٧٧–١٩٥٢)[١٠٢] ومارون غصن[١٠٣] والأب لويس شيخو.

---

٩٨ أوغسطين مرمر جي، **المُعجميّةُ العربيّةُ على ضوءِ الثنائيّةِ والألسُنيّةِ الساميّةِ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص٣

٩٩ المصدرُ نفسهُ، ص٦

١٠٠ نذكر من هذه النتائج ما توصّلَ إليهِ من أنّ **الثنائيّةَ الألسُنيّةَ من مُبطلاتِ الضديّةِ**. انظر قولهُ: «من غرائبِ، بل قُلْ من معايبِ المُعجميّةِ العربيّةِ أنّها لا تحتوي ألفاظًا مُتضاربةَ المعاني، مُتنافِرتُها وحسبُ، لكن فضلاً عن ذلك نجدُ فيها كلماتٍ لكلٍّ منها مدلوُلانِ مُتضادّانِ. وقد دعاها أربابُ اللغةِ «الأضدادَ» على أنّ آخرينَ حاولُوا إبطالَ حقيقةِ وُجودِ الأضدادِ. إمّا في جُملتها، وإمّا في طائفةٍ منها. وعندنا أنّهم في رأيهم مُصيبُونَ وأغلبُ أدلّتِهم، في صددِ هذا مُقنِعةٌ، إلاّ أنّنا نَزيدُ على ذلك وسيلةً لم يذكُرها أحدٌ منهُم–لأنّهُم لم يذهبُوا مذهبَها، ألا وهي وسيلةُ (نظريّةِ الثّنائيّةِ) وطريقةُ الألسنيّةِ الساميّةِ. وبالحقّ إن لم تكونا الذريعةَ الوحيدةَ فلا أقلّ من أنّهُما حَريّتانِ بأن تنظمّا في سلكِ المسالكِ المُتعددّةِ لإبطالِ «الضِديّةِ» في العربيّةِ. وللبلوغِ إلى هذه الغايةِ المُتوخّاةِ ينبغي أن نتّخذَ (الثنائيّةَ) بنوعها الخاصِّ الذي اكتشفناه بالتقصي الشخصيِّ، ألا وهوأن يُردَّ الثلاثيُّ إلى ثنائيٍّ واحدٍ، بل إلى ثُنائيينِ أو أكثرَعند اقتضاء الحاجة وهذا ما يجبُ تطبيقُهُ في مسألةِ إبطالِ (الضديّةِ)، أي أن يُردّ الثلاثيُّ أوّلاً إلى ثنائيٍّ يُطابقُ أحدَ المعنيينِ المُتقادينِ، ثمّ إلى ثنائيٍّ آخرَ يُناسبُ المعنى الثاني، وإن كان اللفظُ من الأصلِ ثنائيًّا يُقارَنُ بما يُقابلهُ في اللغاتِ الساميّةِ». أوغسطين مرمر جي، المصدرُ نفسهُ، ص ص ٢١٩–٢٢٠

١٠١ المصدرُ نفسهُ، ص٧. وبالتحديدِ قولُهُ: «وغير خافٍ أنّ النظريّاتِ القائمةَ عليها أبحاثُنا لا تروُقُ في عيونِ المُحافظينَ على القديمِ من مُعجميّينَ شرقيين أو مُستشرقينَ، لعدمِ مألوفيّتِها في تقاليدِهم اللغويّةِ».

١٠٢ وهو لغويٌّ اختصّ بدراسةِ اللغةِ العربيّةِ العاميّةِ ولا سيّما باللهجةِ اللبنانيّةِ فدرسَ صرفَها ونَحوَها. انظر مؤلّفاتِه وهي كُلّها بالفرنسيّة.

١٠٣ مارون بن غندور الخوري عبد الله غصن (١٨٨٠–١٩٤٠) أديبٌ من كهنةِ لبنان. انظر: **الأعلام**، ج٥، ص٢٥٣

عرّفَ الأب لويس شيخُو اللغةَ العاميّةَ، فإذا هي «ما يَنطقُ به العامّةُ وشاعَ على لسانِهم دونَ الأدباءِ»، فللعامّةِ لغةٌ خاصّةٌ لا تخلُو في كثيرٍ من منطوقِها من رشاقةٍ وسلاسَةٍ وحسنِ ذوقٍ. وليس العامّيُّ حديثَ الوضعِ في العربيّةِ، وإنّما جرى عليه العربُ في بدوِهِم وحضَرِهِم منذُ القديمِ حتّى في أوانِ الجاهليّةِ وبعد الإسلامِ في كلِّ أطوارِهِم إلى يومِنَا.[١٠٤] وأمّا مزاياهَا فـ«لهجةُ العوامِّ في بعضِ الأحيانِ أقربُ إلى نوالِ المرغُوبِ وأقوَى فعلاً في القلوبِ، فإنّ الأدباءَ يجدونَ فيها تَفكهَةَ الأرواحِ. أمّا الجُمهورُ فيرى صُورةَ حياتِهِ اليوميّةِ وكلامِهِ المطرُوقِ وأمثالِهِ المعتادَةِ فتؤثّرُ فيه أقوالُ الكاتبِ ومضامينُ تحريراتِهِ.»[١٠٥]

ثمّ إنّ اللغةَ العاميّةَ تساعدُ على معرفةِ «عُنصرِ المُتكلّمينَ بها ومُخالطتِهم للأجانبِ، فإنّ في لغةِ لبنان مثلاً بقايا كثيرةٌ من لغتِهِم السريانيّةِ القديمةِ كما أثبت ذلك بُطرس حَبيقة وميشال فغالي في تآليفهمَا. وفي عربيّةِ أهلِ ما بين النهرينِ ألفاظٌ كثيرةٌ كُرديّةٌ وتركيّةٌ لمخالطتِهم أكرادَ بلادِهم وأتراكِها، وكذلك في لغةِ العراقِ آثارٌ فارسيّةٌ عديدةٌ لامتزاجِهم هناك بأهلِ فارس».[١٠٦]

وفي لغةِ العوامِّ مُفرداتٌ شتّى عربيّةٌ أو أعجميّةٌ دخيلةٌ لا يعرفُها غيرهُم وهي ألفاظٌ يستعملونَها بينهُم، اصطلحُوا عليها للدلالةِ على مبيعاتِهم وأثاثِهم وأدواتِ أشغالِهم كالبنّائينَ والحدّادينَ. ولا ذكر لهذه المُفرداتِ في المعاجمِ وكتبِ اللغةِ وتَحسنُ الاستفادَةُ منها لوصفِ الصنائعِ والحرفِ، ولا بأس لو أراد الكاتبُ أن يُمثّل في كتابتهِ

---

١٠٤ انظر: الأب لويس شيخو، **حقوقُ العاميّةِ بازاءِ اللغةِ الفصيحة**: «نظرٌ انتقاديٌّ على مقالاتِ ورُدودِ الخوري مارُون غصن» ظهر في مجلّةِ «المشرقِ» وطُبعَ في مطبعةِ الآباء اليسوعيين، بيروت، ١٩٢٥، ص ص٤–٥. أو بالفرنسيّةِ:
«L'Arabe Dialectal peut-il remplacer l'arabe littéraire», critique d'un nouvel ouvrage de l'Abbé M. Ghosn par le père Louis Cheikho S.J.(Tiré de le revue al-Machriq), Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1925, pp4-5.

١٠٥ المصدرُ نفسهُ، ص٢

١٠٦ المصدرُ نفسهُ، ص ٤

شيئًا من أوصافِ العامّةِ أن يجعل في أفواهِهم لهجتَهُم الخاصّة، كما لو صَوّرَ مثلاً فلاّحًا أو مكاريًا أو ولدًا من العامّةِ.[١٠٧]

ولم يكتفِ الأب لويس شيخو بتعبيرهِ عن موقفهِ من اللغةِ العاميّةِ وأهمّيتِها، فقد قام مُحرِّضًا المجامعَ اللغويّةَ أن لا تُهمِلَ هذه اللغةَ، يقول: «ثمّ حرّضنَا المجمعَ العلميّ الذي أشرنا إلى إنشائِهِ أن لا يُهمِلَ هذا الفرعَ من اللغةِ، فإنّ في مَعرِفتِهَا مَنافعَ جمّةٍ»[١٠٨] مشيرًا إلى أنّهُ من الواجبِ تمحيصُ العاميِّ قبلَ انتقاءِ مُفردَاتهِ ومُركّباتهِ وإدراجِها في اللغةِ الرسميّةِ وذلك أيضًا من مُهمّاتِ المجمعِ العلميِّ الذي إلى حِكمتهِ يرجِعُ كلّ ما يَنُوطُ باللغةِ وتحسِينهَا وتوسِيعِ نِطاقِهَا.[١٠٩]

وليس اهتمامَ الأب لويس شيخو باللغةِ العاميّةِ وبحثِهِ فيها إلاّ ردًّا وتوضيحًا وتفسيرًا لما ذهب إليه الخوري مارون غُصن في كتابهِ «**حياةُ اللغاتِ وموتِها، اللغةُ العاميّةُ**».[١١٠] وهو بحثٌ في نُشوءِ اللغاتِ وفتوّتِها وشبابِها وشيخُوختِهَا واندثارِها، قادَهُ إلى أنّ كلّ لغةٍ سائِرةٍ إلى الفناءِ[١١١]، وأنّه لا بدَّ لكلِّ لغةٍ عاميّةٍ من أن تتحوّلَ إلى لغةٍ فصيحةٍ، بشرطِ أن يبلُغَ الشعبُ الناطقُ بها درجةً من التمدّنِ راقِيةً. وأنّ اللغةَ الفُصحَى تترقّى أيضًا بترقِّي التمدّنِ، لكنّها لا تستطيعُ مجاراةَ اللغةَ العاميّةَ في ذلك الترقِّي[١١٢] لِيُثبتَ أخيرًا أنّ اللغةَ العاميّةَ تأصّلت فينا كلّ التأصُّلِ، وصارت لنا لُغةً طبيعيّةً جُبلنَا عليهَا. وقد قِيلَ الطبعُ يَغلِبُ التطبُّعَ.[١١٣]

---

١٠٧ لويس شيخو، «**حقوق العاميّة بإزاء اللّغة الفصيحة**»، مصدر مذكور، ص ٤

١٠٨ المصدرُ نفسهُ، ص٥

١٠٩ وهنا لا بدّ أن نشير إلى أهميّةِ دورِ أعلامِ المسيحيين العرب في ظهورِ المجامعِ العلميّةِ اللغويّةِ، خاصّةً وأنّ كثيرًا منهم كانُوا أعضاءَ في هذه المجامعِ، بل مِنهُم من تولّى عضويّةَ مجمعينِ في آنٍ واحدٍ.

١١٠ انظر: مارون غصن، **حياةُ اللغاتِ وموتِها، اللغةُ العاميّةُ**، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٢٥، وهو بحثٌ فلسفيٌّ لغويٌّ اجتماعيٌّ يتعرّضُ إلى قواعدِ كتابةِ اللغةِ العاميّةِ السوريّةِ، ص٤٧

١١١ المصدرُ نفسهُ، ص ٦. ونقصد خاصّةً توضيحهُ لمسألةِ الموتِ الحتميِّ للّغةِ بقولهِ: «(...) معناهُ أنّ كلّ لغةٍ تتحوّلُ شيئًا فشيئًا من صُورتِها الأصليّةِ إلى صورةٍ بعيدةٍ عنها».

١١٢ المصدرُ نفسهُ، ص ١٠

١١٣ المصدرُ نفسهُ، ص١١

لقد فنّدَ الخوري مارون غُصن جميعَ الاعتراضاتِ التي يعترضُ بها الخُصومُ على استطاعةِ ترقّي اللغةِ العاميّةِ على المستوى الأدبيِّ.[١١٤] معتبرًا أنّ غايتَهُ من كلٍّ هذا لا أن نُلغِي اللغةَ العربيّةَ الفُصحَى من عالمِ الكتابةِ، بل أن يَعترفَ الأدباءُ للّغةِ العاميّةِ بحقّ الظهورِ في عالمِ الآدابِ، خاصّةً «وقد مضى على هذه اللغةِ سِنُونَ وهي تُقاسِي من ازدراءِ الأدبَاءِ لها».[١١٥]

هكذا حظيت اللغةُ العربيّةِ الفصيحةُ باهتمامِ أعلامِ المسيحيين العرب من خلالِ بحثِهِم في مُعجميّتِها، وسعيِهِم إلى تَجديدِهَا، ووضعِهِم لقوامِيسِهَا،[١١٦] وهو اهتمامٌ يُضاهِي ما نال اللغةَ العربيّةَ العاميّةَ من دعوةٍ إلى إعادةِ النظرِ في مكانتِها، والتخصُّصِ في دِرَاستِها ووضعِ القواميسِ الخاصّة بها.[١١٧]

٢) الترجمةُ والتعريبُ

لم يمنع اهتمامُ أعلامِ المسيحيين العرب باللغةِ العربيّةِ فصيحِها وعَامِيِّها من تظلّعِ الكثيرِ منهُم في العديدِ من اللغاتِ الأجنبيّةِ كالفرنسيّةِ والأنقليزيّةِ والروسيّةِ وغيرها تظلّعًا واكبَ دَعوتَهُم إلى الانفتاحِ على المَرجعِ الغربيِّ واستلهامِهِ. وهكذا فقد برزَ ثلّةٌ من أعلامِ المُترجِمينَ المسيحيينَ العرب[١١٨] مثل طانيوس عبده (١٨٦٤–١٩٢٦)[١١٩]

---

١١٤ مارون غصن، **حياةُ اللّغات وموتها**، مصدرٌ مذكورٌ، وخاصّةً إثباتهُ تحوّلَ ثلاثٍ وعشرينَ لغةً إلى لغاتٍ فصيحةٍ مثل الإيطاليّةِ والألمانيّةِ والأنقليزيّةِ والأسبانيّةِ (...). ص ص ٤–٥ و ص ١٢ وما يليها.

١١٥ المصدرُ نفسهُ، ص ٣٧

١١٦ انظر: عبد الله البُستاني، **البُستانُ** (معجمٌ لغويٌّ)، جزآن، بيروت، المطبعة الأمريكانيّة، ١٩٣٠ (تاريخُ وفاةِ مؤلِّفِهِ). ويُراجَعُ أيضًا: نجيب خلف ، معالمُ اللغةِ، (معجمٌ لغويٌّ ضخمٌ يقعُ في ٦٠ مج) قدّمهُ ورثتُهُ إلى المجمع اللغوي بمصر، (مخطوطٌ). انظر: **الأعلام**، ج ٨، ص ص ١١–١٢

١١٧ انظر: حليم دمّوس، **قاموسُ العوّام**، د.ن، ١٩٢٤

١١٨ انظر: كمال عمران وآخرُونَ، **الترجمةُ ونظريّاتُها**، المُؤسّسةُ الوطنيّةُ للترجمةِ والتحقيقِ والدراساتِ بيت الحكمة، تونس، مطبعةُ القلم، ١٩٨٩، ص ١٢

١١٩ وهو من كبارِ مُترجِمِي القِصَصِ الروائيّةِ عن الفرنسيّة «ترجم منها عددٌ لم يتّفق لكاتبٍ عربيٍّ سواه أن نشرَ مثلَهُ». وقد كان سريعَ الترجمةِ يتصرّفُ بالأصلِ المنقولِ عنهُ زيادةً واختصارًا. انظر: الزِرَكلي، **الأعلام**، ج٣، ص ٢١٩

وإلياس أبو شبكة (١٩٠٣–١٩٤٧)[١٢٠] وخليل بيدس (١٨٧٤–١٩٤٩)[١٢١] وسليم ابراهيم قبعين (١٨٧٠–١٩٥١) ووديع البستاني (١٨٨٦–١٩٥٤)[١٢٢] وغَيرُهُم، ساهمُوا في تَرجمةِ وتَعريبِ العديدِ من المُؤلّفاتِ[١٢٣]. ويُرادُ بالترجمةِ هنا «نقلُ الأفكارِ من لغةٍ إلى لغةٍ أو هي تفسيرُ الكلامِ بما يُقابلُهُ في لسانٍ آخرَ.»[١٢٤]

أمّا التعريبُ فهو في الأصلِ جعلُ الكلمةِ الأعجميّةِ المَنقُولةِ إلى لسانِ العربِ، بلفظِها على صيغةٍ مأنُوسةٍ عند أهلِ هذا اللسانِ مع إبدالِ شيءٍ من حرُوفِها أحياناً والزيادة فيها أو النقصان منها على ما يُلائمُ ذوقَ العربِ. ثمّ توسّعَ معناهُ توسُّعًا قضت به حاجةُ أهلِ العصرِ، ولم يُنكرهُ العقلُ ولا القياسُ اللغويُّ. فأصبح المُرادُ بالتعريبِ في أغلبِ استعمالِهِ نقلُ شيءٍ من لسانِ الأعاجمِ إلى اللغةِ العربيّةِ بأسلوبٍ عربيٍّ، لا بأسلوبِهِ الأصليِّ الأعجميِّ.[١٢٥]

وليست الترجمةُ عند يعقوب صروف (تـ١٩٢٧) بالأمرِ الهيّنِ، بل هي صَعبةُ المِراسِ وأصعبُ من التأليفِ نَفسهِ، لأنّ المُؤلِّفَ طليقٌ بين مَعانيهِ والمُترجِمُ أسيرُ مَعانِي غَيرِهِ، مُقيّدٌ بها ومُضطرٌّ لإيرادِهَا كما هي وعلى عِلاّتِهَا، إذا لزمَ الأمانةَ في الترجمةِ كما هو الواجِبُ، وإلاّ فليس مُترجِمًا بل هو مُصنِّفٌ. لقد كان اشتِغالهُ بالترجمةِ على امتدادِ نصفِ قرنٍ معاناة.[١٢٦]

ورغم ذلك كانت الترجمةُ نشاطًا بارزًا للمسيحِيين العرب في فترة ما بين

---

١٢٠ مُترجِمٌ يُحسنُ الفرنسيّةَ. انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٢، ص ١٠

١٢١ خليل بن إبراهيم بيدس وهو مُترجِمٌ عن الروسيّةِ. انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٢، ص ٣١٣

١٢٢ وهو من كبارِ المُترجمِينَ عن اللغةِ الأنقليزيّةِ وأوّلُ من ترجمَ رُباعيّات الخيّام عن الأنقليزيّة. انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج ٨، ص ١١٣

١٢٣ انظر: أبرز هذه المُؤلّفاتِ في الجدولِ المُثبتِ في الفصلِ الأوّلِ من البابِ الأوّل من بحثنا.

١٢٤ أنيس المقدسي، **تطوّرُ الأساليبِ النثريّةِ في الأدبِ العربيِّ**، مصدرٌ مذكورٌ، فصلُ «أصولِ الترجمةِ والتعريبِ»، ص٦٢٩

١٢٥ ادوار مرقص، **فنّ التعريب عن اللغةِ الفرنسويّةِ**، اللاذقيّة، مطبعة كومين، د.ت، ص٩

١٢٦ فؤاد صروف، **يعقوب صروف، العالمُ والإنسانُ**، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٦٠، ص٦٥

الحربين من خلالِ آثارِهِم المُترجَمةِ والمُعرّبةِ، وخاصّةً ما وضعُوهُ من قواميسَ ومعاجِمَ في هذا المجالِ.[١٢٧] ساعدَهُم في ذلكَ تَضلّعَهُم في العديدِ من اللغاتِ الأجنبيّةِ، وهو ما أهّلهُم للتّرجمةِ عن هذه اللغاتِ كالفرنسيّةِ والأنقليزيّةِ والروسيّةِ[١٢٨]. كما عملَ كثيرٌ مِنهُم على إحياءِ السريانيّةِ وآدابِها[١٢٩]. وهو ما اعتبرهُ البعضُ مواقِفَ مسكوتًا عنها من اللغةِ تعكسُ نزعاتٍ مُختلفةٍ باختلافِ اتّجاهاتِ أصحابِها.

١٢٧ انظر ما أوردنَا من هذه القواميسِ والمَعاجمِ في الفصل الأوّلِ من البابِ الأوّلِ.

١٢٨ بل والكتابةِ بهذه اللغاتِ، انظر مثلاً كتابات جبران خليل جبران بالأنقليزيّةِ وكتابات مخايل فغالي وكلّها بالفرنسيّةِ.

١٢٩ انظر جهُودَ الأباتي جبرائيل القرداحي (١٨٤٥-١٩٣١) الّذي انكبّ على التضلّعِ في اللغةِ السريانيّةِ فاستبحر في آدابها ونشرَ كنُوزَها وتتبّعَ لفظها وضبط قواعِدها، فأصدر مُعجم «**اللباب**»، قاموسٌ سريانيٌّ -عربيٌّ، جزآن، هو حجّةُ المُشتغلينَ بهذه اللغةِ وغيره من المؤلّفاتِ في هذا المجالِ.

العلوم

لم تكن اهتماماتُ المسيحيينَ العربِ مُنحصِرةً في مجالِ الأدبِ فقط على أهميّتِهِ، بل شملت أيضًا مجالاتِ العلومِ بفُرُوعِهَا المتعدّدَةِ، فقد توفّرت لدينا أثناء جمعنَا لأعلامِهِم قائمةٌ خاصّةٌ بالعُلماءِ مِنهُم،[١٣٠] تعدّدت ميادِينُ اهتماماتِهِم العلميّةِ وتنوّعت تنوّعًا اقتضى الوقوفَ عند أبرزها[١٣١]، كاهتمامِهِم بالطبِّ والفلكِ والرياضياتِ والفِيزياءِ والتاريخِ والحقوقِ والببليوغرافيا والفنونِ.[١٣٢] غير أنّه أمامَ استحالةِ الاطّلاعِ على كلِّ مُؤلّفاتِ هؤلاءِ العُلماءِ من جهةٍ، واهتمامَ العالمِ الواحدِ أحيانًا بأكثرِ من عِلمٍ من جهةٍ أخرى حدّدنا نماذجَ ممثّلةٍ دون أن نَغُضَّ الطرفَ عن بقيّةِ العلماءِ متى كانَ في الإشارةِ إليهم إضافةٌ.

١) الطبّ

تعكسُ مُؤلّفاتُ إبراهيم منصور (١٨٦٠–١٩٣٠) وخليل سعادة (١٨٥٧–١٩٣٤) وأمين الجميِّل (١٨٦٧– بعد ١٩٣٥)[١٣٣] وأمين المعلوف (١٨٧١–١٩٤٣) وجورج صوايا (١٨٨٢–١٩٥٩) وفؤاد طانيوس غصن (١٨٨٩–١٩٧١)[١٣٤] وعازر أرمانيوس

---

١٣٠ ضمن هذه القائمةِ جمعنَا ٧٤ علمًا من عُلماءِ المسيحيين العرب استنادًا إلى المصادرِ التي اعتمدناهَا.

١٣١ ولم نُهمِل الإشارةَ إلى بقيّةِ العلومِ الّتي حظيت باهتمامِ عَلمٍ أو علَمين مثلَ الفلسفةِ والاقتصادِ وعلمِ الاجتماعِ.

١٣٢ بل هُناكَ من العُلماءِ من جمعَ بين أكثرِ من عِلمٍ مثلَ منصور حنّا جُرادق (١٨٨١–١٩٦٤) عالمُ الرياضياتِ والفلكِ والفيزياء اللبناني. وهذا ليسَ غريبًا خاصّةً وأنّ العلوم الثلاث تندرجُ ضمنَ ما يُسمّى بالعلومِ الصحيحةِ.

١٣٣ هو أمين بن بشير بن يوسف طليع الجميّل أحدُ أبرزِ أطبّاءِ بكفيا بلبنان في عصرِهِ.

١٣٤ وهو طبيبٌ لبنانيٌّ للأمراضِ الداخليّةِ واختصاصيٌّ في الطبِّ الشرعيِّ. بل هو«أبو الطبِّ الشرعيِّ في الشرقِ العربيِّ» على حدِّ تعبيرِ يوسف أسعد داغر، **مصادرُ الدراسة الأدبيّةِ**، ج٣، ص٢٥١

(١٨٧٣–١٩٤١) اهتمامًا بعلمِ الطبِّ وما اتّصلَ به من اختصاصاتٍ مثل الصيدلةِ. وفي هذا الاطارِ يندرج سعيَهم إلى تبسيطهِ تأليفًا[١٣٥] وتدريسًا وترجمةً.

اعتبر جُورج صوايا أنّ من أقدَسِ واجباتِ الأطبّاءِ نشرُ التعاليمِ الطبيّةِ الحديثةِ الضروريّةِ بين العامّةِ وتدريبِهم على وسائلِ الوقايةِ من الأمراضِ الخبيثةِ لدرءِ ويلاتِها وأخطارِها سهرًا على سلامةِ الفردِ والعُنصرِ والجنس.[١٣٦]

أمّا فؤاد طانيوس غُصن[١٣٧] فقد ألّفَ كتابَ «**آدابُ الطبِّ وحياةُ الطبيبِ**»[١٣٨] واعتبرهُ مرجعًا لا غنًى عنهُ بالنّسبةِ إلى المُبتدئين من طُلاّبِ الطبِّ يُفهمُهُم ما عليهم من وَاجباتٍ وما يَحقُّ لهُم من حقُوقٍ. وأصدر «**المجلّةَ الطبيّةَ العلميّةَ**»[١٣٩] وهي مجلّةٌ عِلميّةٌ تصدُرُ باللغةِ العربيّةِ وتدورُ مباحثُها على الطبِّ ورجالِهِ وما لهُ علاقةٌ به وبهم.[١٤٠] وحدّدَ الصفاتَ الضروريّةَ الكافيةَ لمن رام وقتئذٍ أن يكونَ طبيبًا[١٤١]، فشبّه مِهنةَ الطبِّ بالرهبنةِ.[١٤٢] وشاركَ في رحلاتٍ عِلميّةٍ للعواصمِ الشرقيّةِ والغربيّةِ.[١٤٣]

---

١٣٥ انظر مثلاً أمين الجميّل، **علم الصحّة**، بيروت، المطبعة الكاثوليكيّة، ١٩٢٧. وقد اختصره لاحقًا وسمّاه «**قانونُ الصِّحّة**» وهو موجز «**علمُ الصِّحّة**» وضعهُ صاحبُهُ للمدارسِ والجمهورِ ونشرهُ تباعًا في جريدة «البَشير».

١٣٦ انظر: جورج صوايا، **المناهجُ الطبيّةِ لاتّقاءِ الأمراضِ الافرنجيّةِ**، ط٢، ٢ج، الأرجنتين، ١٩٢٣.

١٣٧ رئيسُ أطبّاءِ لواء لبنان الشمالي (١٩١٩) ومُساعدُ مديرِ صحّةِ بيروت (١٩٢٠) وأستاذُ الطبِّ الشرعيِّ في جامعةِ بيروت الأمريكيّةِ (١٩٢٥–١٩٥٥) ورئيسُ جمعيّةِ الأطبّاءِ والصيادلةِ وأحدِ مُؤسّسيها (١٩٢٧–١٩٣٧) وعضو نقابةِ أطبّاءِ لبنان وأحدُ مُؤسّسيها وعضو الأكاديميّةِ الدوليّةِ للطبِّ الشرعيِّ والطبِّ الاجتماعيِّ. انظر: **مصادر الدراسة الأدبيّة**، ج٤، ص٩٢١. ويُراجعُ أيضًا كتابهُ: «**الطبُّ الشرعيُّ وعلمُ السموم**»، بيروت، ١٩٣٨، (٩٠٠ ص + ١٢٠ صورة).

١٣٨ وهو عبارةٌ عن مجموعةِ فصولٍ نشرَها صاحبُها في «المجلّة الطبيّة العلميّة».

١٣٩ نشيرُ هنا إلى أنّ فؤاد طانيوس غصن صاحبُ هذه المجلّةِ ورئيسُ تحريرِها قد أصدرَ (٢٥ مج) منها خلال فترة ما بين ١٩٢٣–١٩٤٨

١٤٠ وقد قِيلَ عن هذه المَجلّةِ عند صُدورِها في جريدة «البَشير»، أوت ١٩٢٣: «هي مجلّةٌ حافلةٌ بالمواضيعِ الطبيّةِ والمباحثِ العلميّةِ لمشاهيرِ الأطبّاءِ في البلادِ.»

١٤١ المصدرُ نفسهُ، ص ١٤

١٤٢ فؤاد طانيوس غصن، **آدابُ الطبِّ وحياةُ الطبيبِ**، بيروت، ١٩٣٣، ص٩

١٤٣ وهي رحلةٌ نَشرَ تفاصيلَها في كتابِ «**الرحلةُ العلميّةُ**» إلى العَواصمِ الشرقيّةِ والغربيّةِ، بيروت، ١٩٣٠، (٣٠٠ ص).

لقد كان سعيُ هؤلاءِ الأطبّاءِ وغيرِهِم إلى نشرِ المعرفةِ العلميّةِ الطبيّةِ واضحًا ليس فقط بين المُهتمِّين بهذا العلمِ، بل أيضًا بين أفرادِ العامّةِ. إنّها «الثقافةُ الطبيّةُ»!

٢) علمُ الفلكِ

إنّ اطّلاعَ روّادَ المَعرفةِ العلميّةِ ودُعاتِها من المسيحيين العرب على علمِ الفلكِ اكتشافاً[١٤٤] وتدريساً وتأليفاً يتأكّدُ من خلالِ أعلامٍ برزُوا في هذا الصنفِ من العلومِ نذكرُ مِنهُم يعقوب صروف (١٨٥٢–١٩٢٧)[١٤٥] وفارس نمر (١٨٥٦–١٩٥١) وخاصّةً منصور حنّا جُرداق[١٤٦] الّذي أقبلَ خلال سنينٍ طويلةٍ على تقصّي أسماءِ النجومِ في المعاجمِ الفلكيّةِ وأصولِها العربيّةِ في المراجعِ القديمةِ، إقبالاً أثمرَ «**القاموس الفلكيّ**»[١٤٧] وعديدَ الآراءِ والخُطبِ والرسائلِ الفلكيّةِ الحديثةِ[١٤٨] التي يُؤكّدُ من خلالِها أنّ عمادَ العلمِ المُلاحظةُ والمُراقبةُ والتجربةُ والاختبارُ.[١٤٩] فالعِلمُ عند جُردَاق لا يخضعُ للعَوائدِ والتقاليدِ والمُعتقداتِ ولا يتقيّدُ بالعواطفِ، بل يُعزّزُ الحقّ ويَرفعُ لِواءَهُ ويتطلّبهُ إلى أقصَى درجاتِ الأمانةِ[١٥٠]. والنظريّاتُ عندهُ ليست سوَى أفضلَ تعليلٍ

---

١٤٤ فقد تَسنّى لمنصور حنّا جُرداق (١٨٨١–١٩٦٤) أثناءَ تقصّيهِ لحركةِ النجومِ والكواكبِ في حزيران ١٩١٨ اكتشافُ النجمِ الجديدَ «نوفا» في كوكبةِ النسرِ الطائرِ، انظر: **مصادر الدراسة الأدبيّة**، ج٣، ص٢٥١

١٤٥ هو يعقوب بن نقولا صروف من أعلامِ «**المُقتطف**» إلى جانبِ فارس نمر وشاهين مكاريوس، وقد كانت من أرقى المجلاتِ العلميّةِ العربيّةِ أصدرَ منها (٧١ مج)، انظر: **الأعلام**، ج٨، ص٢٠٢

١٤٦ من أشهرِ أساتذةِ الجامعةِ الأمريكيّةِ في بيروت. وقد كان عِضوًا في الجمعيّةِ الفلكيّةِ الأمريكيّةِ الكنديّةِ ورئيسًا للجمعيّةِ الفلكيّةِ اللبنانيّةِ.

١٤٧ منصور حنّا جُردَاق، **القاموسُ الفلكيُّ والأبراجُ وصُوَرِ النّجومِ وكواكباتِها وأسماؤها العربيّةُ**، بيروت، المطبعة الأمريكيّة، ١٩٤٧، (٣٢٦ ص). وهو قاموسٌ يقول عنه يوسف أسعد داغر: إنّهُ جاء أوسعَ وأوفَى من المُعجمِ الفلكيِّ الذي أخرجهُ أمين فهد المعلوف سنة ١٩٣٥

١٤٨ عبّرَ عنها في العديدِ من مؤلّفاتهِ التي نذكر منها:
- **آراءٌ فلكيّةٌ حديثةٌ**، بيروت، المطبعة الأدبيّةُ، ١٩٣٩
- **النظامُ الشمسيُّ والقمر وأحدثُ الآراءِ الفلكيّةِ فيها**، بيروت، المطبعةُ الأدبيّةُ، ١٩٢٢
- **مآثرُ العربِ في الرياضياتِ والفلك**، المطبعة الأمريكيّة، ١٩٣٧

١٤٩ منصور حنّا جُردَاق، **أصولُ علمِ الفلكِ الحديث**، بيروت، المطبعة الأدبيّة، ١٩٣٠، ص ١

١٥٠ المصدرُ نفسهُ، ص نفسها

لفئةٍ خاصّةٍ من الظواهرِ التي تَعرُضُ للبحثِ العلميِّ في وقتٍ ما. وما التنقيحُ والتغييرُ والتبديلُ فيها إلاّ أكبرَ دليلٍ على تَقدُّمِ المَعرفةِ وارتقاءِ العلمِ الذي كانت بدايتهُ في علمِ الفلكِ، لأنّ أبسطَ الظواهرِ الطبيعيّةِ تجري في ميدانِ علمِ الفلكِ كطُلوعِ الشمسِ وتعاقُبِ الليلِ والنهارِ وأوجُهِ القمرِ وتتابُعِ الفُصولِ وظُهورِ مَجاميعِ النجومِ الخاصّةِ المعرُوفةِ بالأبراجِ والصورِ أو الكوكباتِ.»[١٥١]

غيرَ أنّ الذي يهمّ علماءَ الفلكِ من وجهةِ نظرِ منصور حنّا جُردَاق ليس عظمةُ الكونِ وتصوّرِ أنّ الفضاءَ غيرَ مُتناهٍ، ولا عددُ النجومِ والشموسِ التي لا تُحصَى، ولا مِقدارَ كتلتِها الهائلةِ، ولا مقدار القُوى العاملةِ فيها. ولكنّ الذي يهمُّهُم بالدرجةِ الأولَى هو انتظامُ الكونِ واتّساقهُ وترتيبهُ بالضبطِ التامِّ، وتعاقُبِ الظواهرِ الفلكيّةِ العظيمَةِ وتتابُعِهَا، فالنظامُ والترتيبُ والاتّساقُ في الكونِ الغير المتناهِي أعظمُ الاكتشافاتِ العلميّةِ التي تنفِي وجودَ التشويشِ والتبعثُرِ والاتِّفاقِ والصدفةِ، وتُثبتُ للعالمِ الحقيقيِّ – ولو بطريقةِ التمثيلِ – وجودَ قوّةٍ حكيمةٍ مُبدعةٍ صفاتُها فوقَ مداركِنَا القاصرةِ مهمَا سمَت.»[١٥٢]

وليس غريبًا أن يهتمّ منصور حنّا جُردَاق بعلمِ الفلكِ وإن كانَ أيضًا من المُتضلّعينَ في علمِ الرياضياتِ في عصرٍ تهافتَ فيهِ عُلمَاءُ العربِ على دِراسةِ مآثرِ أسلافِهِم في مجالِ العلومِ[١٥٣] من جهةٍ، والاطّلاعَ على علومِ الغربِ الوافدَةِ ترجمةً وتأريخًا وتبسيطًا من جهةٍ أخرى. وهو ما يفسّرُ أيضًا جهودَ يعقوب صروف الذي كان يَنشرُ في «**المُقتطف**»[١٥٤] أبحاثًا في علمِ الهيئةِ وعلمِ الفلكِ الحديثِ وتطوّرِهِ[١٥٥]، فأضافَ

---

١٥١ منصور حنّا جُرداق، **أصولُ علمِ الفلكِ الحديثِ**، مصدرٌ مذكورٌ

١٥٢ المصدرُ نفسهُ، ص ٣٣

١٥٣ انظر: مقالهُ، «**مآثرُ الثقافةِ العربيّةِ في الرياضياتِ والفلكِ**»، «مجلّةُ العُصبةِ الأندلسيّةِ»، ع ٣، السنة ٣، ساو باولو، ١٩٣٧، ص ص ١٩٣–٢٠٠

١٥٤ وهي مثلما ذكرنا من أهمِّ المجلاّتِ العلميّةِ التي أصدرها في بيروت كلٌّ من يعقوب صروف وفارس نمر سنة ١٨٨٦ وظلّت تصدُرُ حتّى سنة ١٩٥٢

١٥٥ انظر فيما يتعلّق باهتماماتِ يعقوب صروف العِلميّةِ: فؤاد صروف، **يعقوب صروف العالِمُ والإنسانُ**، مصدرٌ مذكورٌ

إلى اللغةِ العربيّةِ ألفاظًا واصطلاحاتٍ عِلميّةٍ عديدةٍ ابتكرَها أو نحتَها أو استخرجَها من المضانِّ المجهُولةِ، وساقها في عرضِ مقالاتهِ سوقًا تكاد معه تُؤلّفُ لو جُمعت مُعجمًا للمصطلحاتِ العلميّةِ.[١٥٦]

٣) التاريـخُ

لئن لم يتسنّ لبعضِ أعلامِ المسيحيين العرب دخولَ الجامعاتِ وتلقّي مناهجِ التأريخِ الحديثةِ فقد جَمَعهُم اشتِغَالهُم بهذا العلمِ اشتغالاً نسعى إلى فَهمِهِ. وكان من أبرزِ هؤلاءِ المُؤرِّخينَ: جرجي ينّي[١٥٧] وعيسى إسكندر المعلوف[١٥٨] وأسد رستم[١٥٩] وفيليب حتّي واسطفان البشعلاني. فكيفَ فهمَ هؤلاءِ علم التاريخِ؟ وما هي شُروطُ كتابةِ التاريخِ ومناهجُهُ عِندَهُم؟

أ) مفهومُ التاريخِ

لا يمكنُ أن نُقيّمَ إنتاجَ مُؤرِّخِي المسيحيين العرب من خلالِ مفهُومِ غيرهِم للتاريخِ، فالتاريخُ مدارسٌ متعدِّدةٌ، ولكلٍّ منها حَسناتُها وسيّئاتُها، وفضلُ الواحِدَةِ منها على الأخرى يتعلّقُ بمدى اقترابِها من الحقيقةِ الخَالصةِ وعَرضِهَا بكلِّ دِقّةٍ ونَزاهةٍ وأمانةٍ وإنصافٍ.

لقد عرّفَ أسد رستم التاريخَ بأنّهُ دِرايةٌ وروايةٌ كما أنّ الحديثَ دِرايةٌ وروايةٌ والقواعدُ التي وضعها الأيمّةُ منذُ قرونٍ عديدةٍ للتوّصلِ إلى الحقيقةِ في الحديثِ تتّفقُ

---

١٥٦ انظر: يعقوب صروف، **بسائطُ علمِ الفلكِ**، مطبعةُ المقتطف، ١٩٣٣

١٥٧ هو جرجي بن أنطونيوس بن جرجس بن ميخالي ينّي، مؤرِّخٌ اشتهر باهتمامهِ بتاريخِ مدينته «طرابلس الشام»، انظر في هذا المجال: مُحاضرته «**تاريخُ طَرابلس**» المنشورةُ في العددِ الأخيرِ من مجلّةِ المباحثِ، ديسمبر ١٩٢٧

١٥٨ المؤرّخُ المهجريُّ والد الشعراءِ الثلاثةِ: فوزي وشفيق ورياض المعلوف.

١٥٩ «مؤرّخٌ ثِقة» وأستاذٌ في التاريخِ منذُ سنةِ ١٩١٩، انظر: **مصادر الدراسة الأدبيّة**، ج ٣، ص٤٥٧

في جوهرِها مع الأنظمةِ التي اكتشفها علماءُ أوروبّا فيما بعد في بناءِ المثودولوجيّةِ.[١٦٠] وفهِمَ عيسى اسكندر المعلوف التاريخَ على أنّهُ وصفٌ لشؤُونِ الأممِ ومُجتمعَاتِهم وأماكنِهم وأخلاقِهم وعاداتِهم وأصُولهم وفُرُوعِهم وأنسابِهم وحوادِثِهم وارتقائِهم وانحطاطِهم.[١٦١]

ورغمَ هذا الاختلافِ الذي قد يبدُو في تعريفاتِ هؤلاءِ المؤرِّخينَ وفي مداخِلِهم لعلمِ التاريخِ، فإنّ هدفهُم مُشتركٌ ألا وهو معرفةُ الحقيقةِ مَعرفَةً سياقُها التعدّدُ لا التباينُ اعتمادًا على مناهجَ مُتعدِّدةٍ في كتابةِ التاريخِ.

ب) مناهجُ الكتابةِ التاريخيّةِ

كان مُستوى التحصيل العلميّ لأعلامِ المسيحيين العرب شديدُ الاختلالِ فيما بينهم، فمِنهُم مُؤرِّخُونَ من ذَوي الثقافةِ العامّةِ دونما تَخصُّصٍ علميٍّ دقيقٍ في مجالِ البحثِ التاريخيِّ مثلَ اسطفان فريحة البشعلاني، ومنهُم من تلقّوا تعليمًا أكاديميًّا في هذا المجالِ مثلَ أسد رستم وفيليب حتّي.

ونتيجةً لهذا تفاوتت مناهجُ كتابَاتِهم التاريخيّةِ بشكلٍ واضحٍ وتنوّعت تنوّعًا لا يتّسعُ المجالُ هنا لذكرِهِ، خاصّةً وأنّ من المُؤرّخينَ من تنقّلَ بين منهجٍ وآخرٍ ومِنهُم من بقِيَ وفيًّا لمنهجٍ واحدٍ لم يحِد عنهُ في جميعِ كتاباتِهِ. وقد رَأينا أن نُشيرَ بشكلٍ عامٍّ إلى مَنهجَينِ رئيسيّينِ هما:

– **منهجُ السردِ التاريخيِّ**[١٦٢]: أي أسلوبُ الروايةِ التاريخيّةِ الذي كان سائدًا في

---

١٦٠ أسد رستم، **مُصطلحُ التّأريخ**، بيروت، المطبعة الأمريكانيّة، ١٩٣٩، ص ص و– ز١٦٠

١٦١ عيسى اسكندر المعلوف، **النقدُ التاريخي وفلسفتُهُ**، مجلّةُ «الرسالةِ المُخلّصيّة» السنة ١٢ (١٩٤٥)، ص ٢٦٧

١٦٢ في سياقِ هذا المنهجِ تتنزّلُ مثلاً كتاباتُ اسطفان فريحة البشعلاني الذي كان مُتأثّرًا تأثّرًا بالغًا بأسلوبِ ومُؤلّفاتِ المُؤرّخينَ الجامعةِ للمعلوماتِ والمُعطياتِ العامّةِ سياسيّةً واقتصاديّةً واجتماعيّةً وغيرِها المُندرجةُ في خانةِ التاريخِ العامِّ غير التخصُّصِيِّ.

فترة ما بين الحربينِ وهو استمرارٌ للمنهجِ التاريخيِّ الذي اعتمدهُ الطبري[١٦٣] وابنُ الأثير.[١٦٤]

– **المنهجُ التحليليُّ**: وهو منهجٌ في كتابةِ التاريخِ يستند إلى وثائقَ مُثبتةٍ وفرضيّاتٍ علميّةٍ دقيقةٍ وصولاً إلى استنتاجاتٍ عِلميّةٍ تُظهرُ تطوّرَ حركةِ التاريخِ على أسسٍ علميّةٍ تميّزت بها منهجيّةُ التاريخِ الاجتماعيّ[١٦٥]، يقُول أسد رستم في هذا السياقِ: «يجدرُ بالمؤرّخِ (...) بعد أن يكونَ قد درسَ الفلسفةَ على رجالِها وتمكّنَ من العلومِ الاجتماعيّةِ على أنواعِها ومنها علمُ النفس (...) أن ينسُجَ على منوالِ عُلماءِ الطبيعةِ مرّةً أخرى، فيذرعَ بطريقتِهم في فهمِ ما يجهلونَ، ويبدأ عملهُ بفرضٍ يفترِضُهُ ثمَّ يَمتحِنُ هذا الفرضَ على ضوءِ الحقائقِ بين يديهِ، فإن أحسنَ التعليلَ وتناصرت حقائقُ الماضِي على تأييدِ فرضهِ، اطمأنّ عقلهُ وأعلنَ رأيهُ، وإلاّ تراجعَ وافترضَ فرضًا آخر.»[١٦٦] وردًّا على من يزعمُونَ أنّ المُؤرِّخَ بتبنّيهِ فرضًا خاصًّا قد أصبحَ بحكمِ هذا التبنّي ميّالاً إليه،[١٦٧] يقولُ: «ليسَ من المُحتّمِ أن يكونَ في نفسِ المُؤرّخِ فرضٌ واحدٌ بل لا مانعَ من أن يضعَ فروضًا مُتعدّدةً في آنٍ واحدٍ ثمّ يمضِي في عملهِ حتّى يتوصّلَ إلى أحسَنِهَا ملائمةً للحقائقِ التي يستعرضُ.»[١٦٨]

وجليٌّ أنّنَا هُنا أمامَ وعيٍ بأنّ التاريخِ ليسَ مُجرّدَ نقلٍ وروايةٍ، بل هو علمٌ يتطلّبُ

---

١٦٣ هو أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ) صاحبُ كتابِ تاريخ الطبري (تاريخُ الأممِ والملوكِ).

١٦٤ عزّ الدين ابن الأثير وهو علي بن محمد الشيباني (ت ٦٣٠هـ) كنيتهُ أبو حسن ولقبُهُ عزّ الدين صاحب كتابِ «الكاملِ في التاريخ».

١٦٥ وهو منهجٌ كثيرًا ما اعتمدهُ أسد رستم وفيليب حتّي.

١٦٦ أسد رستم، **مُصطلحُ التأريخ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص٢٠٤. وفي هذا السياقِ يستشهدُ أسد رستم بقولةِ ادوار لانكستر «إنّ الطبيعةَ لا تلبّي نداءً لطالبِ بحثٍ من تلقاءِ نفسها، بل لا بدّ لهُ من أن يُوجّه إليها أسئلةً مُعيّنةً محدُودةً تتضمّنُ الجوابَ الذي يريدُ منها». انظر:

LANKESTER , (F), *The Advancement of science*, (1890), p 9.

١٦٧ المصدرُ نفسهُ، ص٢٠٧

١٦٨ المصدرُ نفسهُ، ص ٢٠٧–٢٠٨

ما تتطلّبهُ سائرُ العلُوم، يقول أسد رستم: «وحسبُنا أن نذكرَ أنّ أكثرَ مؤرِّخينَا اليومَ يزعمونَ أنّ كتابةَ التاريخِ لا تتعدّى نقلَ الروايةِ والإلمامَ بقواعدِ اللغةِ (...)، ولقد فاتَ هؤلاءِ أنّ التاريخَ هو علمٌ أيضًا يعوزهُ ما يعوزُ سائرَ العلومِ الأخرى (...) وأنّهُ لا بدّ لصاحبهِ من أن ينشأَ نشأةً عِلميّةً خالصةً يتربّى فيها على الشروطِ الفنيّةِ التي يقتضيها كلُّ عِلمٍ.»[١٦٩] وعمومًا فرغمَ ما نلتمس من وعيٍ لدى بعضِ المؤرِّخينَ المسيحيين العربِ بأهميّةِ المنهجِ العلميِّ في كتابةِ التاريخِ، فقد اختلفت هذه المناهجُ وتباينت، خاصّةً وأنّ الكتابةَ التاريخيّةَ في مختلفِ الحِقَبِ والبُلدانِ حقلٌ ممتازٌ للصراعِ الإيديولوجيِّ، حيث تكثرُ اجتهاداتُ المؤرِّخينَ في تحليلِ المُعطياتِ التي تقدِّمُهَا الوثائقُ التاريخيّةُ وصولاً إلى صياغةِ فرضيّاتٍ واستنتاجاتٍ باستمرارٍ، وهو منحى في كتابةِ التاريخِ لا غنىً عنه لِتجديدِ هذه الكتابةِ ودفعها نحو مساراتٍ أكثر عُمقًا وقُدرةً على تحليلِ حركةِ الواقعِ.

ج) شروطُ الكتابةِ التاريخيّةِ

وضعَ أسد رستم للكتابةِ التاريخيّةِ شروطًا، فأقرَّ التقميشَ مُستحضِرًا قولةَ المُحدِّثِ الشهيرِ أبو حاتم الرازي: «إذا كتبتَ فقمِّش وإذا حدّثت ففتِّش». فعلى المُؤرِّخِ قبل كلِّ شيءٍ أن يُعنى بتقميشِ الأصولِ، لأنّهُ إذا ضاعت الأصولُ ضاعَ التاريخُ معها».[١٧٠] والأصولُ عندهُ هي جميعُ الآثارِ التي تخلّفت عن السلفِ.[١٧١] ووافقهُ اسطفان البشعلاني بقولِهِ: «التاريخ بلا وثائقَ كالجسمِ بدونِ روحٍ.»[١٧٢]

على أنّ التّثبّتِ في صحّةِ هذه الوثائقِ وأصالتِها وخُلوِّها من كلِّ دسٍّ أو تزوير ضروريٌّ عند رستم، إذ يقول: «وقد وجدنا بالاختبارِ أنّهُ لا بدّ لنا في تحرِّي الحقيقةِ

١٦٩ أسد رستم، **مُصطلحُ التأريخِ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ز
١٧٠ المصدرُ نفسهُ، ص ٤
١٧١ المصدرُ نفسهُ، ص ٣
١٧٢ اسطفان البشعلاني، **تاريخُ بشعلّى وصليمَا**، بيروت، مطبعة فاضل وجميل الدورة، ١٩٤٧، ص ٤٥٢

التاريخيّةِ من معرفةِ أنواعِ الحبرِ وألوانهِ وأشكالِ الورقِ.»[١٧٣] كما أوجبَ رستم الإلمامَ بالعلومِ المُوصلةِ وهي تسميةٌ مُستعارَةٌ من علمِ التفسيرِ.[١٧٤] واعتبر أنّهُ من المُحتّمِ معرفةُ شخصيّةِ المُؤلِّفِ والتثبّتُ من أميالهِ ونزعاتهِ ودرجةِ علمهِ وذكائهِ واتّصالهِ بالحوادثِ التي يروي أخبارَها.[١٧٥] ثمّ لا بدّ من الوقوفِ على الزمنِ الذي كُتبت فيه هذه الأخبارُ والمكانُ الذي سُطِّرت فيه.»[١٧٦]

ليخلُصَ إلى التأكيدِ على ضرورةِ تحرِّي النصّ والمجيء باللّفظِ، يقُول: «علينا أن نُثبتَ الأخبارَ كما رواهَا شاهدُها، لا كما يجبُ أن يَرويها. فالتاريخُ علمٌ في تحرِّيهِ الحقيقةَ وكالعلمِ يطلبُ الحقيقةَ كما هي، لا كما يجبُ أن تكونَ.»[١٧٧]

أمّا فيما يتعلّق بلغةِ الكتابةِ التاريخيّةِ فلا يُخفِي أسد رستم ما في إبقاءِ لغةِ هذا النوعِ من الأصولِ على حالتِها الأولى من الفائدةِ الكبرى لفهمِ تاريخِ تطوّرِ معنى الكلماتِ والاصطلاحاتِ بتطوّرِ الأزمنةِ والأحوالِ.[١٧٨]

أمّا صفاتُ المُؤرّخِ فهي عند اسطفان البشعلاني الحيادُ والنزاهةُ في كتابةِ التاريخِ، يقولُ: «توخّيتُ الصدقَ في الروايةِ وتدوينِ الأخبارِ بأمانةٍ وإخلاصٍ (...) لئلاّ أشوِّهَ وجهَ الحقيقةِ وأرضَى بالتشيُّعِ والميل مع الهوَى ممّا ليس من شأنِ المُؤرِّخِ النزيهِ.»[١٧٩]

واشترطَ أسد رستم أن يُجيدَ المُؤرِّخ اللغةَ التي يصطنعُها لِتدوينِ حقائقِهِ وعرضِها. وأن يُتقنَ فنّ الروايةِ وقصِّ القِصصِ في اللغةِ التي يكتبُ بها، حتّى إذا قصّ أخبارهُ

---

١٧٣ أسد رستم، **مُصطلحُ التأريخ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ١٢

١٧٤ المصدرُ نفسهُ، ص ص ٧–٨

١٧٥ المصدرُ نفسهُ، ص ٣٣

١٧٦ المصدرُ نفسهُ، ص نفسها

١٧٧ المصدرُ نفسهُ، ص ٤٨

١٧٨ المصدرُ نفسهُ، ص٤٩

١٧٩ اسطفان البشعلاني، **لبنان ويوسف بك كرم**، بيروت، مطبعة صادر، ١٩٢٥، ص٦، وهنا نشير إلى أنّ البشعلاني في المصدرِ المذكورِ لم يكن مُحايدًا ولا نزيهًا بل كان طائفيًّا منحازًا للموارنَةِ.

وقعت موقعًا حسنًا في قلوبِ القرّاءِ.[١٨٠] وأوجبَ عليهِ أن يَعترفَ من البدايةِ أنّهُ ليس بإمكانهِ أن يعتمدَ على ذاكِرتِهِ في العملِ وأن يسلّمَ بوجوبِ القيدِ.[١٨١] وأن يكونَ مُطِلًّا على العلومِ ذاتِ الصلةِ، أو ليس منَ المُضحكِ أن يتصدّى للحُكمِ على ابتكاراتِ إينشتاين من لا يفقهُ شيئًا من الرياضياتِ العاليةِ.[١٨٢]

لقد كان هؤلاءِ المُؤرّخونَ متحمّسونَ للكشفِ عن الوثائقِ التاريخيّةِ وتحقيقِهَا ونشرِها إلى جانبِ ما وسمَ إنتاجَهُم من اهتمامٍ بتاريخِ العربِ[١٨٣] وبتاريخِ نهضتِهِم الحديثةِ[١٨٤] وبتاريخِهم القُطريِّ[١٨٥]، بل بتاريخِ مُدنِهم وقُراهُم وطوائفِهم وأُسرِهم على نحوٍ – يصعبُ مقامُنا هذا– الإلمامُ بهِ. وهذا طبيعيٌّ في سياقِ مرحلةٍ ازدهرت فيها القُطريّةُ وهاجسُ التمسّكِ بالتاريخِ القوميِّ الشموليِّ من جهةٍ، ورغبةُ الاستفادةِ من المدارسِ والمناهجِ التاريخيّةِ السائدةِ في أوروبّا وأمريكا من جهةٍ أخرى.

---

١٨٠ أسد رستم، **مُصطلحُ التأريخِ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص٢١٢

١٨١ المصدرُ نفسهُ، ص ٦٠

١٨٢ المصدرُ نفسهُ، ص ص١٣–١٤

١٨٣ انظر: فيليب حتّي، **تاريخُ العرب** (مطوّل)، ترجمهُ إلى العربيّةِ إدوار جرجي وساهمَ في مراجعةِ قسم من المخطوطةِ أنيس المقدسي وأعادَ تحريرهُ باللغةِ العربيّةِ جبرائيل جبّور فساهم في نشرهِ ومراجعته وتنقيحهِ وأعادَ ترجمةَ بعضهِ ووقفَ على طبعهِ، ط٤، ٢ج، بيروت، دار الكشّاف، ١٩٦٥.. وهو بالأنقليزيّةِ:
History of the Arabs From Earliest times to the présent, London, MacMillan, 1937

ويُراجعُ أيضًا (بالأنقليزيّةِ):
Edward ATTIYAH, *The Arabs*, Librairie du Liban, First Published, Byrouth,1955

وقيلَ أنّ ادوارد عطيّة تُوفيّ وهو يخطبُ على منبرِ جامعةِ أكسفورد مدافعًا عن قضيّةِ العربِ

١٨٤ انظر: جورج أنطونيوس، **يقظةُ العرب** (تاريخُ حركةِ العربِ القوميّةِ)، ترجمة ناصر الدين الأسد واحسان عبّاس، تقديم نبيه أمين فارس، ط٢، بيروت، دار العلم، ١٩٦٦.

ويراجع أيضًا (بالأنقليزيّةِ): Asad RUSTUM, *The Struggle of Mohamed Ali Pasha with Sultan Mahmud and Some of its Geographical Congress of Cairo*, April, 1925

١٨٥ انظر: اسطفان فريحة البشعلاني، **لبنان ويوسف بك كرم**، مصدرٌ مذكورٌ، وهو كتابٌ تاريخيٌّ سياسيٌّ اجتماعيٌّ مُزدانٌ بالرسومِ يتضمّن وصفَ محاسنِ لبنان وجغرافيّتِهِ وخُلاصَةَ تاريخِهِ وما كان من أحوالِهِ الدينيّةِ والعلميّةِ والاجتماعيّةِ والسياسيّةِ، وذكرِ الانقلاباتِ فيه وأسبابِهَا، واستقرأَ الحَوادثِ ومُسبّباتِهَا وصولاً إلى تاريخِ يوسف بك كرم وعلاقَتِهِ بشؤونِ لبنان إلى غيرِ ذلك ممّا يصحُّ أن يُدعَى تاريخَ المسألةِ اللبنانيّةِ.

غيرَ أنّ بعضَ هؤلاءِ المؤرِّخينَ كان يُمارسُ دورهُ باعتبارِهِ رجلَ دينٍ يكتبُ التاريخ من مُنطلقِ الاطِّلاعِ المُعمّقِ على الكتبِ الدينيةِ بدرجةٍ أولى (اسطفانُ البشعلاني). ومنهم من مارسَ الكتابةَ التاريخيّةَ من بابِ المُساجلاتِ السياسيّةِ بين الطوائفِ، فتلوّنت أبحاثُهم بألوانِ الطوائفِ التي إليها ينتمُونَ، فكانوُا يبحثونَ في تاريخِها الحديثِ والمُعاصرِ ويرفعُونَ الحُججَ والذرائعَ التي يُقدّمُها غيرهُم.

٤) القانونُ

جعل أيمّةُ القانونِ القضاءَ قِسمينِ كبيرينِ مُختلفينِ، وذلك باعتبارِ السلطةِ الساميّةِ الناشئِ هو عنها وباعتبارِ صفةِ وحالةِ الأشخاصِ الذين يجري في حقّهم، ثمّ باعتبارِ المادّةِ التي يدورُ عليها: وهما القضاءُ الكنسيُّ والقضاءُ المدنيُّ– لأنّ القضاءَ لمّا كان قائمًا بتطبيقِ القاضي للقوانينِ الشرعيّةِ العامّةِ على جزئيّاتِها، كان سلطانُ القضاءِ لاحقًا لِسلطانِ الاشتراعِ. والمُشترعُ في العالمِ اثنانِ: مُشترعٌ كنسيٌّ ومُشترعٌ مدنيٌّ.

ولا يختلف القسمانِ من هذه الجهةِ فقط، بل يختلفانِ أيضًا من جهةِ أركانِ المُحاكمةِ الخمسةِ الّتي يتألّفُ منها القضاءُ. فالقضاءُ الكنسيُّ يتمّ (١) في المجلسِ الكنسيِّ (٢) ويجري على الحقوقِ الروحيّةِ والكنسيّةِ، ولا مانع أن ينصبَّ على أشياءٍ زمنيّةٍ أيضًا، لأنّ القاضِي الكنسيَّ من حيث هو إنسانٌ يصلحُ للقضاءِ في الأمورِ الزمنيّةِ، (٣) ويجري في حقِّ المؤمنينَ الذينَ هم أعضاءُ الكنيسةِ. (٤) وغرضهُ رعايةُ جميعِ الحقوقِ المُتعلّقةِ بتقديسِ النفوسِ والسعادةِ الأبديّةِ. (٥) ويتمّ بأبسطِ صورةٍ وأخصرِ وجهٍ. أمّا القضاءُ المدنيُّ فإنّهُ يتمُّ أمام القاضي المدنيِّ ويدورُ على أشياءٍ زمنيّةٍ لا رُوحيّةٍ لأنّ القاضي العالِميّ من حيثُ هو عَالميٌّ ليس أهلاً لِولايةِ الكنيسةِ التي اختصّها بها مؤسِّسُها دونَ سِواهَا، ثمّ إنّ القضاءَ المدنيّ يرمي إلى صيانةِ الحُقوقِ المُتعلّقةِ برُقيِّ الاجتماعِ الزمنيِّ وسعادتهِ.[١٨٦]

١٨٦ انظر: الأب مارون أبي كرم، **قانون أصول المحاكماتِ الكنسيّةِ**، «شرحهُ المطران نعمة الله أبي كرم مستشار المجمع الشرقيّ المقدّس ونشرهُ طبقًا لقانونِ المُحاكمَاتِ الحَديثِ الموضوعِ للكنيسةِ الشرقيّةِ، زاد عليهِ شروحًا وفقًا لاجتهاداتِ المحاكمِ والمَجالسِ الكنسيّةِ وتعاليقِ أيمّةِ القانونِ وأجوبةِ لجنةِ التفسيرِ الحبريّةِ»، بيروت، ١٩٥٩، ص ص ٤–٥. وهو كتابٌ يقولُ عنهُ ناشرهُ أنّهُ أوّلُ شرحٍ في اللغةِ العربيّةِ لقانونِ المُحاكماتِ الكنسيّةِ وقد نشرهُ تلبيةً لحاجةٍ ملحّةٍ طالما لَمِسهَا لدى القُضاةِ والمُحامِينَ كنسيينَ ومدنيينَ وتنفيذًا لرغبةِ عمّه المطران نعمة الله أبي كرم المارونيِّ.

لقد استقطب علمُ الحقوقِ بفرعيهِ المدنيِّ والكنسيِّ اهتمامَ العديدِ من أعلامِ المسيحيين العرب استقطابًا يتجلّى من خلالِ انكبابِهم على دَرسهِ وتدريسهِ وشَرحهِ وتَبسيطهِ والتأليفِ فيه. وهنا نشيرُ إلى أنّ تصنيفَ علم الحقوقِ مدنيٌّ/كنسيٌّ ليس فصلاً بينهما، بل هو مدخلٌ لفهمِ هذا العلمِ وفروعِهِ فالاهتمامُ بالقانونِ المدنيِّ يفترضُ اطّلاعًا على القانونِ الكنسيِّ، وكذا الأمرُ بالنسبةِ إلى القانونِ الكنسيِّ فإنّهُ يقتضي إلمامًا بالقانونِ المدنيِّ تحسّبًا لما قد يطرأُ من تداخُلٍ بين الزمنيِّ والروحيِّ في الأمورِ الحقوقيّةِ.

أ) القانون المدنيُّ

منذ البدايةِ نشيرُ إلى أنّ المُهتمّينَ بالقانونِ المدنيِّ من المسيحيين العرب جُلُّهُم محامونَ امتهنُوا المُحاماةَ ومارسُوها[١٨٧] ونذكرُ من بينهِم مرقس حنّا (١٨٧٢–١٩٣٤)[١٨٨] والمحامي يوسف آصاف (١٨٥٩–١٩٣٨)[١٨٩] وفارس الخوري (١٨٧٣–١٩٦٢)[١٩٠] وميشال شبلي(١٨٩٧–١٩٦٢)[١٩١] وأدمون ربّاط (١٩٠٢–١٩٩١).[١٩٢]

---

١٨٧ باستثناءِ يوسف وهبة (١٨٥٢–١٩٣٤) القبطيِّ الذي ترقّى في الوظائفِ الكتابيّةِ والقضائيّةِ إلى أن أصبح مستشارًا بمحكمةِ الاستئنافِ المختلطةِ وجندي عبد الملك (١٨٧٨–١٩٥٦) الّذي تقدّم في المناصبِ إلى أن أصبح رئيسًا لنيابةِ الاستئنافِ فمستشارًا بالنقضِ والإبرام.

١٨٨ محامٍ مصريٌّ تعلّمَ الحقوقَ بمصر وباريس، عملَ وكيلاً للنّيابةِ في دمنهور، ثمّ استقالَ وعملَ بالمحاماةِ، ودخلَ الحزبَ الوطنيّ أيّام مصطفى كامل، وكان من رجالِ سعد زغلول بعد الحربِ العالميّة الأولى، وشاركَ في الحركاتِ الوطنيّةِ «الثوريّة» فاعتقلتهُ السلطةُ البريطانيّةُ سنة ١٩٢٢ وحُكمَ عليهِ بالإعدامِ ثم أُفرجَ عنهُ بعدَ نحوِ عامٍ كما تولّى أمانةَ نقابةِ المُحامينَ عديدَ المرّات. انظر: **الأعلام**، ج٧، ص٢٠٤

١٨٩ كان محاميًا لدى المحاكمِ الأهليّةِ، وقد شرحَ القانونَ المدني المصريّ وقانونَ العقوباتِ الأهليِّ المصريّ.

١٩٠ فارس بن يعقوب بن جبّور بن يعقوب بن إبراهيم الخوري، استخرجَ من دروسهِ في معهدِ الحقوقِ كِتابَينِ هما: **«أصولُ المحاكماتِ الحقوقيّةِ»** و**«موجزُ علمِ الماليّةِ»**.

١٩١ وهو محامٍ مُتخرّجٌ من معهدِ الحقوقِ الفرنسيِّ، وقد ظلّ يعملُ في المحاماةِ إلى آخر حياتهِ.

١٩٢ وهو من السريانِ الكاثوليك، درّس الحقوق بجامعة القدّيس يوسف وفي الجامعةِ اللبنانيّةِ من مؤلّفاتهِ: **«القانونُ الدستوريُّ العامّ»** و**«الوضعُ القانوني لمسيحي الشرق»** و**«الأُسُسُ الاجتماعيّةُ للمؤسّساتِ التشريعيّةِ»** و**«الوسيطُ في القانونِ الدستوريِّ اللبنانيِّ»**.

اعتبرَ ميشال شبلي أنّ المُحاماةَ ذَوْدٌ عن الحقوقِ ودفاعٌ عن الحِيَاض، وهو موقفٌ استلهمهُ من تشريعِ جُوستينيانوس قيصر: «إنّ المُحامينَ الذين يجلُونَ مُعضلاتِ القضايَا والذينَ بقوّةِ حُجّتِهم وبلاغةِ مُدافعاتِهم سواءٌ في الدعاوي الحقوقيّةِ أو الجزائيّةِ ينتصرُونَ للحقوقِ الضائعةِ ويذُودُونَ عن الحقوقِ المُهدّدةِ بالضياعِ، لا يقلُّ نَفعهُم في المجتمعِ عن نَفعِ أولئكَ الذين يُناضلونَ عن حياضِ بلادِهم في ساحاتِ الوغَى.»[١٩٣] وأثبتَ أنّ المُحاماةَ عِلمُ الحقوقِ بما يقتضيهِ من معرفةٍ نصوصِ القانُونِ ومعرفةِ تفسيرهِ وتطبيقهِ في الحالاتِ المُعيّنةِ، وبما يقتضيهِ من التضلّعِ في معرفةِ الاجتهادِ والاطّلاعِ الكاملِ الشاملِ على سيرهِ، فهو أكثرُ من نيلِ شهادةِ الحقوقِ التي ليست سوى مرحلةٍ ابتدائيّةٍ يجبُ بعدها المُواظبةُ على درسِ الحُقوقِ.[١٩٤] وعلى هذا الأساسِ كانت مشاركتُهُ في وضعِ «قانونِ المُوجبات والعقودِ» الصادر سنة ١٩٣٣.[١٩٥]

أمّا فتح اللّه الصقّال(١٨٩٣–١٩٧٠)[١٩٦] فقد قام بجمعِ ذِكرياتهِ في المحاماةِ في كتابٍ سمّاه «**من ذِكرياتِي في المحاماةِ**»،[١٩٧] عبّر فيه عن رغبتهِ في مُعالجةِ القضايَا على ضوءِ مبدإ الشرائعِ المُقارنةِ بأساليبٍ علميّةٍ تعتمدُ على المنطقِ تارةً وعلى القانُونِ طورًا.

ب) القانونُ الكنسِيّ

كانت الكنيسةُ التي أنشأها في المنظورِ المسيحيِّ يسوع المسيح مجتمعًا إنسانيًّا كاملاً

١٩٣ ميشال شبلي، **المحاماةُ علمٌ ودرسٌ وفنٌّ**، بيروت، مطبعة صادر، ١٩٥٩، ص ٤

١٩٤ المصدرُ نفسهُ، ص ص ٣٣–٣٤

١٩٥ المصدرُ نفسهُ، ص ٣٥

١٩٦ المُحامي الذي تعلّم الحقوقَ بمصر وفرنسا وكتب في صحفِ مصر العربيّة والفرنسيّة، وعمل في المُحاماةِ بمصر إلى سنة ١٩٢٠، ثمّ انتقل إلى حلب فاشتهر بدفاعهِ عن إبراهيم هنانو (١٩٢٢)، انظر: **الأعلام**، ج٥، ص١٣٦

١٩٧ وهو مؤلّفٌ في جزئينِ ضمّنه صاحبهُ بحثًا في عديدِ الدعاوي الجنائيّةِ والعسكريّةِ والجمركيّةِ والإداريّةِ، وهذه الدعاوي هي قصصٌ رائعةٌ لواقعِ الحياةِ ونماذجُ إنسانيّةٌ كانت شاكيةً باكيةً من ظلمٍ أمست ضحيّته أو إثمٍ أضحت فريستهُ.

مستقلاً متميِّزًا عن الهيئةِ الاجتماعيّةِ المدنيّةِ لاختلافِ موضوعِهمَا وغايتِهمَا، لذلك وجبَ أن تكونَ مُوكلةً بها الولايةُ العُليَا (Superema Jurisdictia)[١٩٨] القائمةُ بالسلطانِ التشريعيِّ والإداريِّ والقضائيِّ، لأنّ هذا السلطانَ ضروريٌّ لا بدّ منه لبقاءِ المُجتمعِ الكاملِ أيًّا كان دهرًا طويلاً، فالسلطانُ القضائيُّ لا ينبغِي أن يكونَ عقيمًا لا فائدةَ منه ترجَى أو نفلاً لا معنى لهُ، بل يجبُ أن يكونَ مشفوعًا بقوّةِ الإنفاذِ والإرغامِ (vis coercitiva). ومن هنا وجبَ على الكنيسةِ أن تضعَ للخاضعينَ لولايتها قواعدَ أو شرائعَ إلزاميّةَ (obligatoriae) حتّى يستطيعَ الأفرادُ بعملِهم أن يُدركُوا الغايةَ التي لأجلِها شيّدتِ الكنيسةُ عمودَ الحقِّ وأساسه، ووجبَ أيضًا أن تصُونَ شرائعهَا بسلطانِها القضائيِّ بمقتضَى أصولِ المُحاكماتِ التي تضعُها وقايةً للنِّظامِ وإقامةً للعدلِ. وقد كانت مجلّةُ الشرعِ القانونيِّ (codex Juris canonici) التي أذاعها في العالمِ الكاثوليكيِّ البابا بنديكتوس الخامس عشر يوم عيدِ العنصرةِ سنة ١٩١٧ وأصبحت لها القوّة القانونيّةُ (vigere coepit) في ١٩ ماي ١٩١٩ هي التي تحوِي شرائعَ الكنيسةِ وأحكامِها القانونيّةِ.[١٩٩]

لقد شاءَ الكرسِي الرسولي أن يُمكّن الكنائسَ الشرقيّةَ من مجلّةٍ تكونُ مرجعًا ودُستورًا لها[٢٠٠]، حتّى تُصبحَ الكنيسةُ جمعاء وحدةً في التشريعِ العامّ شرقًا وغربًا،

١٩٨ ففي الكنيسةِ بمقتضَى الوضعِ الإلهيِّ سُلطةٌ عُليَا وهي سلطةُ الولايةِ بمعناها الواسعِ، أي سلطةُ التشريعِ والإدارةِ والقضاءِ وبمعناها الحصريِّ سلطةُ القضاءِ وهذه السلطةُ توجدُ كاملةً في الحبرِ الروماني والأساقفةِ وتختلفُ عن السلطةِ المدنيّةِ العُليَا في أصلها وغايتِها وموضوعِها، لأنّها ليست في الأصلِ من الشعبِ بل من اللّه. انظر: **قانونَ أصولِ المحاكماتِ الكنسيّةِ**، شرحه المطران نعمة اللّه أبي كرم، ونشره الأب مارون أبي كرم، مصدرٌ مذكورٌ، ص١٠

١٩٩ لذلك ظهرت مجلّةُ الحقِّ القانونيّ الجديدِ للكنيسةِ اللاتينيّةِ سنة ١٩١٧ ليعمل بموجبِها ابتداء من ١٩ ماي ١٩١٩، وذلك بعد أن دقّق في موادّها جهابذةُ القانونِ الكنسيّ ومحّصوهَا سنين طويلةٍ حتّى جاءت موحّدةً كاملةً تتضمّن ٢٤١٤ قانونًا (أو مادّةً في عرفِ التشريعِ المدنيّ) في خمسةِ كتبٍ: الأوّلُ في القواعدِ العامّةِ، والثاني «في الأشخاص» والثالث «في الأشياءِ» والرابع «في المُحاكماتِ» والخامس «في الذنوبِ والعقوباتِ».

٢٠٠ انظر: نصّ المرسومِ في «مجلّة أعمالِ الكرسي الرسولي»، سنة ١٩٢٩، ص ٦٦٩

- ما عدا ما كان خاصًّا بالشرقيين – فترك ما رآه مُوافقًا لهم، وأبدلَ وألغَى ما رأى ضرُوريًّا إبدالهُ أو إلغاؤهُ، وقد أنشأ لهذا الغرضِ البابا بيوس الحادي عشر سنة١٩٢٩ لجنةً خاصّةً من الكرادلة برئاسةِ الكردينال غسباري، سُمّيت «اللجنةُ الحِبريّةُ لِتدوين مجلّةِ الحقِّ القانونيِّ الشرقيِّ» وفي هذا الإطارِ يتنزّلُ اهتمامُ ثلّةٍ من أعلامِ الحُقوقيين المسيحيين العرب بدستورِ المُحاكماتِ الكنسيّةِ للشرقيِّينَ مثل الأب بولس عبّود (١٨٧٠–١٩٤١) أوّلُ كاهنٍ مارونيٍّ تعاطى المُحاماةَ الكنسيّةَ في الشرقِ حسب الأصولِ وتمرّسَ بالقوانينِ الكنسيّةِ والمدنيّةِ والأب نعمة الله أبي كرم (١٨٥١–١٩٣١)[٢٠١] مستشارُ المجمعِ الشرقيِّ المقدّس.

على هذا النحوِ عمدَ المسيحيّون العرب إلى تبسيطِ هذا العلمِ ونقلهِ وشرحهِ وتفسيرهِ خاصّةَ فيما يتعلّقُ بالقانونِ الكنسيِّ، وهو اهتمامٌ تُبرِّرهُ عواملٌ عديدةٌ منها ماهو ذاتيٌّ، يقول فتح اللّه الصقّال: «لا سيّما وأنّنا عَشقنَا منذُ اللحظةِ الأولى، المُحاماةَ وقضّينَا أربعينَ سنة وهي حقبةٌ تكاد تكونُ الحياة كلّها ونحنُ نُجاهدُ في ميدانِها لإحقاقِ الحقِّ وإزهاقِ الباطل»[٢٠٢]. ومنها ماهو موضوعيٌّ، يقُول ميشال شبلي: « وإن كان اللبنانيّ مفطورًا على الرغبةِ في علمِ الحقوقِ وعلى الميلِ إلى درسهِ والعملِ في ميادينهِ، فقد انصرفَ الكثيرونَ في عهد المُتصرفيّةِ بعد أن صار تنظيمُ المحاكمِ ونشرِ القوانينِ إلى تعاطي المُحاماةِ، لا سيّما وقد كانت الوظائفُ على اختلافِها يتصرّفُ بها الحاكمُ كما يشاءُ من عزلٍ ونقلٍ واستبدالٍ، وكلّنا يعلمُ سعي أهلَ هذه البلادِ إلى الوظائفِ، فما أن يُعزلَ هذا أو ذاك إلاّ وينصرفُ الموظّفُ المعزولُ إلى تعاطِي المُحاماةِ مُنتظرًا دورهُ للعودةِ إلى الوظيفةِ وبذلك يصبحُ سلفهُ مُحاميًا وهكذا دواليك.»[٢٠٣]

---

٢٠١ وهو أسقفٌ مارونيٌّ لبنانيٌّ من أعلامِ رجالِ العلمِ والدينِ والكنيسةِ، أتقنَ عديدَ اللغاتِ وكان أستاذ اللاتينيّةِ والعربيّةِ في الكليّةِ اليسوعيّةِ. انظر: **مصادر الدراسة الأدبيّة**، ج٢، ص٧٨

٢٠٢ فتح اللّه الصقّال، **من ذكرياتي في المُحاماةِ**، ج١، حلب، مطبعة دار الضاد، ١٩٥٨، ص٣

٢٠٣ ميشال شبلي، **المُحاماةُ علمٌ ودرسٌ فنٌّ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص١٢

٥) الفنــونُ

اعتبرَ توفيق الصبّاغ (١٨٩٢–١٩٦٤)[٢٠٤] الموسيقَى من أجلِّ الفنونِ وأرقاها لأنّها لغةُ الأرواحِ وميزانُ الشعورِ والعواطفِ ومقياسَ الرقيِّ والتقدُّمِ في الإنسانِ.[٢٠٥] والموسيقى عند الأب بولس الأشقر (١٨٨٢–١٩٥٢) المستشار الأوّلُ في الرهبنةِ الأنطونيّةِ المارونيّةِ عِلمٌ يبحثُ عن أحوالِ النغمِ من جهةِ تأليفهِ اللذيذِ والنافرِ وعن أحوالِ الأزمنةِ المتخلّلةِ بين النغماتِ من جهةِ الطولِ والقصرِ، تُستخرجُ الأنغامُ إمّا بواسطةِ الصوتِ وإمّا بواسطةِ الآلةِ.[٢٠٦]

ولذلكَ ارتبطَ الاهتمامُ بالموسيقَى عند متري المر (١٨٨٠ – ١٩٦٩)[٢٠٧] بالطقوسِ الدينيّةِ والترانيمِ الروحيّةِ في الديانةِ المسيحيّةِ، وهو ما يتجلّى بوضوحٍ من خلالِ إنتاجهِ الفنيِّ ومُؤلِّفاتهِ الموسيقيّةِ.[٢٠٨]

أمّا بُولس الأشقر فقد كان اهتمامهُ بالموسيقَى يندرجُ في سياقِ ضبطهِ للمبادئِ المُوسيقيّةِ الشرقيّةِ والغربيّةِ وتبريرًا لِنهجهِ التوفيقيِّ[٢٠٩] بين روحِ الموسيقى الشرقيّةِ وصناعةِ المُوسيقَى الغربيّةِ يقُول: «فلمّا كانت مُوسيقانَا العربيّة حتّى الآن بافتقارٍ إلى واسطةٍ موضّحةٍ وعلاماتٍ مضبوطةٍ لكي نعبّرَ عن ألحانِنَا اقتضى أن نستعينَ بالعلاماتِ الغربيّةِ العصريّةِ.»[٢١٠]

---

٢٠٤ هو توفيق بن فتح اللّه الصبّاغ العالمُ بالموسيقَى، من أعلامِ العزفِ على الكمانِ، ومُؤسّسُ أوّل نادٍ موسيقيّ بدمشق سنة ١٩٣٣ وصاحبُ اختراعٍ للكمنجةِ بواسطتهِ يُعطي كلّ وترٍ وكلّ مقامٍ صوتينِ مُزدوجينِ قرارًا وجوابًا في آنٍ واحدٍ وتصبحُ الكمنجةُ كأنّها كمنجتانِ يعزفُ عليهما في وقتٍ واحدٍ.

٢٠٥ انظر: توفيق الصبّاغ، **تعليمُ الفُنُونِ في العود والنوتةِ الافرنجيّةِ والأنغامِ والقانونِ**، دمشق، مطبعة بابيل إخوان، ١٩٣٢، ص ٥

٢٠٦ الأب بولس الأشقر، **مبادئُ موسيقيّةٌ غربيّةٌ وشرقيّةٌ**، بيروت، ١٩٢٥، راجع: مقدّمة ج١ الخاصّ بمبادئِ الموسيقى الغربيّةِ.

٢٠٧ مُرتّلٌ كنسيٌّ وهو مرتّم الكرسي الأنطاكي بدمشق ثمّ كنيسةِ مار نقولا ببيروت، وملحّنُ النشيد الوطني السوري ، نادتِ الأوطانُ» وغيرهِ مثلَ «نشيدُ الشهداءِ» و«نشيدُ الاصطيافِ».

٢٠٨ نذكر منها: «**الأسبوعُ المقدّسُ**»، بيروت، ١٩٢٥. وغيرُهَا كثيرٌ لا يندرجُ في الفترةِ المدروسةِ.

٢٠٩ وهو نهجٌ دفعه إلى وضعِ السلّمِ العربيِّ وما يقاربهُ من السلّمِ الإفرنجيِّ فيذكر من ذلك أنّ «الدُّو» يقاربُها مقام الرصد و«الصُّلْ» يقاربها مقامُ النّوى و«اللا» يقابلها مقامُ الحسيني...الخ

٢١٠ انظر: بولس الأشقر، **مبادئُ موسيقيّةٌ غربيّةٌ وشرقيّةٌ**، مصدرٌ مذكورٌ، ج٢ الخاصّ بالموسيقى الشرقيّةِ

لقد كان اهتمامُ الأب بولس الأشقر[٢١١] بالموسيقى الكنسيّةِ يُلبّي حاجةَ الطائفةِ المارونيّةِ إلى ضبطِ وتعزيزِ ألحانِها البيعيّةِ سُريانيّةً وعربيّةً، خاصّةً وأنّ البعضَ من أهلِ العصرِ قد ألبسُوا المزاميرَ السماويّة[٢١٢] نغماتٍ عالميّةٍ ليس فيها ما يحملُ القلوبَ على الخشوعِ، من مثلِ الألحانِ المعروفةِ بالبَشارِفِ وغيرِهَا، ألحانٌ كان الأولَى أن يُترنّمَ بها في الملاهِي، لذلك عافتهَا النفوسُ الورِعةُ وكثُرَ التشكّي من استعمالِهَا في بُيوتِ اللّه.[٢١٣] وهو ما حدا بالأب بولس إلى تلحينِ هذه المزاميرِ بأسلوبٍ يستجيبُ لما يُسمّى بالصلاةِ المُرنّمةِ، فلا يفوتُ السامعينَ شيءٌ من تفهّمِ المعانِي والتمتّعِ بالنغماتِ في آنٍ واحدٍ. فوضعَ التراتيلَ المُختصّةَ بـ«الثالوثِ الأقدسِ» والعذراءِ والقدّيسينَ والقدّيساتِ والنفوسِ المطهّرةِ والرتبِ الكنسيّةِ والزياحاتِ والطلباتِ ومواضيعَ أخرى مُتنوّعةً موقّعةً على النوطةِ.»[٢١٤]

وجمع الأب بولس الألحانَ السريانيّةَ المارونيّةَ وضبطها[٢١٥] على العلاماتِ الموسيقيّةِ الغربيّةِ، وقسّمَها قسمينِ حديثٌ وقديمٌ من حيثُ روحِها وتاريخِها، وحصرَها في ستّةِ كتبٍ هي ألحانُ الشحيمِ[٢١٦] وألحانُ الحاشِ[٢١٧] وألحانُ المتعيداتِ[٢١٨] وألحانُ كتابِ الرتبِ[٢١٩] وألحانُ الشرطونيّةِ[٢٢٠] وكتابَ الجنازات.[٢٢١]

---

٢١٠ انظر: بولس الأشقر، **مبادئُ موسيقيّةٌ غربيّةٌ وشرقيّةٌ**، مصدرٌ مذكورٌ، ج٢ الخاصّ بالموسيقى الشرقيّةِ

٢١١ وهو مؤسّسُ الأجواقِ الفنيّةِ والمقطوعاتِ الموسيقيّةِ وضابطُ الألحانِ الفلكلوريّةِ، انصرف منذ عودتهِ إلى لبنان عام ١٩٣٣ إلى تعليمِ الموسيقى ونشرِ مبادئِها.

٢١٢ وهي مزاميرُ النبيِّ والملك داود التي تعتمدُ عليها الكنائسُ الشرقيّةُ والغربيّةُ أوقاتَ الذبيحةِ الإلهيّةِ والاحتفالاتِ البيعيّةِ.

٢١٣ الأب بولس الأشقر، **المزاميرُ مُلحّنةٌ**، بيروت، المطبعة الكاثوليكيّة، ١٩٣٨، ص هـ.

٢١٤ انظر: الأب بولس الأشقر، **اللذّةُ الحقيقيّةُ في الترانيمِ الروحيّةِ**، بيروت، مطابع قوزما، ١٩٢٨

٢١٥ انظر: الأب بولس الأشقر، **الألحانُ السريانيّةُ المارونيّةُ**، جونيه، مطبعةُ المُرسلينَ اللبنانيينَ، ١٩٣٩

٢١٦ وهو كتابُ ألحانِ الفرضِ الأسبوعيِّ.

٢١٧ وهو كتابُ ألحانِ الصلواتِ في سبّةِ الآلامِ.

٢١٨ وهي كتبُ الألحانِ الخاصّةِ بالأعيادِ الكبيرةِ مثل الميلادِ والشعانين.

٢١٩ ويضمُّ حفلةَ الميلادِ وحفلةَ تبريكِ الرمادِ وحفلةَ تبريكِ الماءِ وحفلةَ تبريكِ الشمعِ، ثمّ الزياحاتِ للقُربانِ، وللعذراءِ، ولبعضِ القدّيسين.

٢٢٠ كتابٌ يحوي ألحانًا تُرتّلُ في سيامةِ البطاركةِ والأساقفةِ والكهنةِ.

٢٢١ ويُسمِّيها الأب بولس الأشقر «النويسة» وهو كتابٌ يضمُّ الصلواتَ لراحةِ نفوسِ الموتَى.

غيرَ أنّ روافدَ هذا الاهتمامِ بعلمِ المُوسيقى لدى أعلامِ المسيحيين العرب لم تكن دِينيّةً فقط، فاسكندر شلفون (١٨٨١–١٩٣٤)[٢٢٢] كانت روافدُهُ إلى علمِ الموسيقى وراثيّةً[٢٢٣] سمحت بأن يكونَ عالمًا بهذا الفنِّ مُهتمًّا بأسرارِ الألحانِ والأوزانِ العربيّةِ وتاريخِ الموسيقى العربيّةِ اهتمامًا يظهرُ من خلالِ ما كتبهُ في العلومِ الموسيقيّةِ من مُؤلّفاتٍ[٢٢٤] نشرَها فصُولاً في مجلّةِ «البَلابِل»[٢٢٥] الموسيقيّةِ، ثمّ جمعَها في كتبٍ. وكذلك سامِي الشوّا وهو من كبارِ العازِفينَ على آلةِ الكمنجة.[٢٢٦] ولكنّ الموسيقى لم تكن الفنّ الوحيدَ الذي شغلَ هؤلاءِ الأعلامِ، فقد كان اهتمامهُم بسائرِ الفنونِ واضحًا كالمسرحِ[٢٢٧] والرسمِ[٢٢٨] وغيرِهِ.

٦) البِيبليُوغرافيَا

لا ينفي اهتمامُ أعلامِ المسيحيين العرب بالكتابةِ والتأليفِ والإبداعِ في عديدِ المجالاتِ جُهدَهُم التوثيقِيّ والتصنيفيّ لهذا الانتاجِ الفكريّ التراثِيّ العربيّ الضخمِ،

---

٢٢٢ وقد تخرّجَ عليهِ في فنِّ التلحينِ والموسيقى الأخوان الرحباني، وكانَ عِضوًا في لجنةِ التحكيمِ لاختيارِ النشيدِ اللبناني من تلحينِ وديع صبرا ونظمِ رشيد نخلة المسيحيَّينِ العربيَّينِ.

٢٢٣ كان أبوهُ بطرس يُجيدُ العزفَ على العودِ وأمّه لطيفة نعمه بارعةٌ في التوقيعِ على آلتي القانونِ والعودِ.

٢٢٤ ألّف اسكندر شلفون وترجمَ عدّةَ كُتبٍ في علمِ الموسيقى نذكرُ منها: «**الموسيقى**» و«**العودُ**» و«**تاريخُ الموسيقى**» و«**العلاماتِ الموسيقيّةِ**» وهو كتابٌ بيّنَ فيهِ مصدرَ أسماءِ العلاماتِ السبعةِ التي هي: دو، ري، مي، فا، صول، لا، سي المتّخذةُ من أنشودةِ مار يوحنّا وتاريخَ تطوّرِها واسمَ الراهبِ غي داروتزو مُبتكرُها.

٢٢٥ أصدرَها صاحبُها سنة ١٩٢٠ واستمرّت نحوَ ثماني سنواتٍ خدم بها الموسيقى العربيّةَ عِلمًا وفنًّا وتعليمًا وتأليفًا وتلحينًا، فكان ينشرُ في كلِّ عددٍ طائفةً من المقالاتِ والبحوثِ الفنيّةِ والعلميّةِ تحوي قواعدَ وتراكيبَ وصِفاتَ وأساليبَ الموسيقى العربيّةِ فضلاً عن تاريخِها وتاريخَ آلاتِها، وقد كان يضطلعُ وحدهُ بتحريرِ مجلّته بتواقيعَ مُستعارةٍ منها «كردانس»

٢٢٦ والطريفُ أنّه كان يعزفُ على كمنجةٍ عمرُها ١٢٨ سنةً ورِثَها عن عمّ جدّهِ وكلاهُما عازفٌ ورّثاهُ اهتمامَهمَا بالمُوسِيقَى.

٢٢٧ الذي برز فيهِ نجيب الياس الريحاني (١٨٩١–١٩٤٩) زعيمُ المسرحِ الفكاهِي على حدِّ تعبيرِ يوسف أسعد داغر في مصادرهِ، فقد استطاعَ أن يخلقَ من شخصيّةِ «كشكش» شخصيّةً شعبيّةً أحبّتها الجماهيرُ العربيّةُ في كلِّ مكانٍ، إضافةً إلى تأليفهِ واقتباسهِ للعديدِ من الرواياتِ مُتحليًا بقدرةٍ كبيرةٍ على أقلمةِ الطابعِ الأجنبيِّ وتمصيرهِ وفقًا للطابعِ المحلّي، انظر: **مصادر الدراسة الأدبيّةِ**، ج٣، ص٤٧٦

٢٢٨ نذكرُ من الرسّامينَ مثلاً: جورج صبّاغ (١٨٨٦–١٩٥١)

وهو جهدٌ اضطلعَ به ثلّةٌ من هؤلاءِ الأعلامِ نذكرُ من بينِهم يوسف سركيس (١٨٥٦–١٩٣٢)[٢٢٩] مُصنِّفُ **مُعجمِ المطبوعاتِ العربيّةِ والمُعرّبةِ**[٢٣٠] وإلياس زخّورة[٢٣١] وألفونس هرمز منكنا[٢٣٢] وبولس سبّاط الكاهنُ السريانيُّ الّذي وَلِعَ بجمعِ المخطوطاتِ السريانيّةِ العربيّةِ النصرانيّةِ ومرقس سميكة[٢٣٣] وحبيب الزيّات[٢٣٤] الذي كان مُهتمًّا بفرعٍ من فروعِ التاريخِ العامِّ سمّاهُ «تأريخ الكُتبِ والمكاتبِ لما يترتّبُ على تعريفِ أحوالِها ومصادرِهَا ووصفِ مكنُوناتِها وودائعِها من الفوائدِ والإيضاحاتِ.»[٢٣٥]

غيرَ أنّ يوسف أسعد داغر كان في اعتقادِنَا أبرزَ المُهتمّينَ بعلمِ الببليوغرافيَا والمُتضلّعينَ في علمِ المكتباتِ والتوثيقِ العِلميِّ لاعتبارينِ أساسيينِ هما: تكوينُهُ وتآليفهُ. لقد تلقّى الرجلُ تكوينًا أكاديميًّا مُتخصّصًا في علمِ المكتباتِ وفنِّ تنظيمِهَا، يقُول في سيرةِ حياتهِ: «(...) ومن سنةِ ١٩٢٩–١٩٣١ أُرسِلتُ في بعثةٍ عِلميّةٍ للتّخصُّصِ بعلمِ

---

٢٢٩ هو يوسف بن اليان بن موسى سركيس تاجرُ كتبٍ، كان مُهتمًّا بجمعِ النقودِ القديمةِ والآثارِ.

٢٣٠ يوسف سركيس، **معجمُ المطبوعاتِ العربيّةِ والمُعرّبةِ**، مصدرٌ مذكورٌ، وهو معجمٌ جمعَ فيهِ صاحبهُ ورتّبَ أسماءَ الكتبِ المطبوعةِ في الأقطارِ الشرقيّةِ والغربيّةِ مع ذكرِ أسماءِ مؤلّفيها ولمعةً من ترجمتِهم وذلكَ من ظهورِ الطباعةِ إلى نهايةِ سنةِ ١٩١٩ ولنفسِ الغايةِ صنّفَ يوسف اليان سركيس، «جامعُ التصانيفِ الحديثةِ التي طُبعت في البلادِ الشرقيّةِ والغربيّةِ والأمريكيّةِ»، مصدرٌ مذكورٌ (٢ج)، ج١ يحتوي على مطبوعاتِ (١٩٢٠–١٩٢٦) وج٢ على مطبوعاتِ ١٩٢٧.

٢٣١ نذكرهُ هنا، ونشيرُ إلى ما ذهبَ إليهِ الزركلي من أنّهُ جمّاعُ تراجمَ أكثرُها بأقلامِ أصحابهَا، فقد كان يقصدُ أهلَ الثرواتِ ويستكتبَهُم ترجماتِهم ثمّ يقيسُها على عطاياهم، فإن نقُصت العَطيّةُ أنقصَ سُطورَ الترجمةِ وإن زادَت استعانَ بأحدِ الكتّابِ وزادَ. انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٢، ص٩

٢٣٢ أمين مكتبةِ رايلاندز في منشستر، كما تولّى أمانةَ القسمِ الشرقيِّ في مكتبةِ برمنجهام، ويَذكُرُ أنّهُ اقتنى وهو في إنجلترا خزانةَ كتبٍ خاصّةٍ به حوَت ٢٦٠٠ مخطوطٍ شرقيٍّ.

٢٣٣ عالمٌ بالآثارِ المصريّةِ القديمةِ وعضوٌ بلجنةِ الآثارِ العربيّةِ ورئيسٌ للقسمِ الفنّي بها، أسّس منذ ١٩١٠ المتحفَ القبطيَّ ووضعَ دليلهُ وفهارسَ المخطوطاتِ القبطيّةِ العربيّةِ به، وهنا نُشيرُ إلى أنّ المتحفَ القبطيّ ظلّ تابعًا للبطريركيّةِ حتّى سنةِ ١٩٣١ ليُصبحَ بعد ذلك تابعًا لمصلحةِ الآثارِ.

٢٣٤ وهو كاتبٌ باحثٌ قام برحلاتٍ كثيرةٍ زار فيها مُعظمَ خزائنِ الكتبِ الكبرى في الشرقِ والغربِ، وعنيَ بتاريخِ الحضارةِ العربيّةِ وما تخلّلها من أخبارِ مسيحيي الشرقِ عامّةً وطائفتهُ الملكيّةُ خاصّةً، فجمعَ كثيرًا من متفرّقاتِ الأخبارِ والآثارِ. انظر: **الأعلام**، ج٢، ص١٦٨

٢٣٥ حبيب الزيّات، **خزائنُ الكتبِ في دمشق وضواحيها**، ٤ج، دمشق وصيدنايا ومعلولا ويبرود، مطبعة المعارف، الفجالة، مصر، د.ت، ص.ج. وهنا لا بدّ أن نشير إلى مؤلّفٍ يندرج في نفسِ هذا الاهتمامِ لحبيب الزيّات هو **الخزانةُ الشرقيّةُ**، ج١ المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، ١٩٥٢. وهو مجموعةُ أبحاثٍ وأمالي في تاريخِ الشرقِ وآدابهِ وحضارتهِ في عهدِ العبّاسيين بالاستنادِ إلى الأصولِ العربيّةِ وقد صدر تباعًا في مجلّةِ «المشرقِ».

المكتباتِ وفنٍّ تنظيمِهَا الحديثِ، بعد أن فزتُ في مباراةٍ أقيمت لهذهِ الغايةِ والتحقتُ بمعهدِ المكتباتِ العالي المعروفِ بمدرسة الشارت L'école des chartes ومن الدراساتِ التي تلقّيتُها فيه علم المكتباتِ والببليوغرافيَا والبَاليوغرافيَا أي علمُ الخطاطةِ والفيلولوجيَا وعلم التوثيقِ ونقدِ الأصولِ المعرُوفِ بـ«علمِ الدبلوماتيك» وعلمُ مصادرِ تاريخِ فرنسَا وعلمُ المؤسّساتِ الثقافيّةِ الفرنسيّةِ.»[٢٣٦] وهو ما مكّنهُ من الحصولِ على دبلومِ معهدِ الوثائقِ في باريس(١٩٣١) ودبلومِ معهدِ المكتباتِ الفرنسيّةِ (١٩٣١) إضافةً إلى مشاركاتهِ في عديدِ المؤتمراتِ العلميّةِ.[٢٣٧]

وقد كان لهذا التكوينِ الذي تلقّاهُ يوسف أسعد داغر ولما شغلهُ من وظائف[٢٣٨] أثرًا كبيرًا في كتاباتهِ التي يدورُ مُعظمُها حولَ علمِ المكتباتِ وتاريخِها القديمِ والحديثِ والفهرسةِ العلميّةِ وشروطُهَا.[٢٣٩] غيرَ أنّ الاهتمامَ بعلمِ الببليوغرافيَا وإن كان في جانبٍ

---

٢٣٦ يوسف أسعد داغر، **يوسف أسعد داغر مراحلُ حياتهِ وآثارهِ الفكريّةُ والأدبيّةُ**، د.ن، د.ت، ص ب.

٢٣٧ نذكرُ مثلاً حضورهُ ممثّلاً للحكومةِ اللبنانيّةِ في مؤتمرِ المكتباتِ الذي عُقدَ في الجزائرسنة ١٩٣١ وغيرهُ كثيرٌ لا يتنزّل في الفترةِ المدرُوسةِ.

٢٣٨ منها تولّي أمانةَ دارِ الكتبِ اللبنانيّةِ (١٩٣٢–١٩٥٠).

٢٣٩ وهي مؤلّفاتٌ بعضُها مطبوعٌ وبعضها مازال مخطوطًا، وسنقتصرُ على ذكرِ مُؤلّفينِ مَطبُوعينِ صدرَا في فترةِ ما بين الحربين هما:

- L'Orient dans la littérature française d'après - guerre (1918-1932), Beyrouth, Impr. Angélil, 1937,320p

– الشرقُ في الأدبِ الفرنسي بعد الحرب (١٩١٨–١٩٣٢) وهو عبارةٌ عن ببليوغرافيَا باللغةِ الفرنسيّةِ اشتملت على ٥٦٣٢ مصدرًا فرنسيًّا، بين كتبٍ ومقالاتٍ، نُشرت خلال الفترةِ المحدّدةِ والكتابُ محاولةٌ جريئةٌ لاكمالِ الببليوغرافيَا التي وضعها بول ماسّون Paul Maçon بعنوانِ *Eléments de bibliographie française de Syrie* المنشورِ في مرسيليا عام ١٩١٩ وهو كتابٌ يصفُ المصادرَ الفرنسيّةَ المتعلّقةَ ببلدانِ الشرقِ الأوسطِ وخاصّةً بالبلدانِ الواقعةِ تحت الانتدابِ الفرنسيّ كلبنان وسوريا وتحتَ الانتدابِ الأنقليزي كفلسطين والأردن والعراق، ممّا يمتُّ بصلةٍ إلى تاريخِ هذه البلدانِ وجغرافيّتها.

- *Technique des analyses documentaires et l'index scientifique des livres et des périodiques dans les pays arabes.* Documents de travail présentés au stage d'études sur la bibliographie, la documentation et les échanges de publications dans les pays de langue arabe. Unesco, LBA /Sem 8/ A- Paris

– **تقنيةُ التوثيقِ العلميِّ وفقًا للقواعدِ المرعيّةِ في فهرسةِ الكتبِ والدوريّاتِ العربيّةِ.**

وحتّى بقيّةُ المُؤلفاتِ وإن صدرت بعد ١٩٣٩ فإنّها تُؤرّخُ لفترةِ ما بين الحربينِ، ومن هنا فإنّ الاطّلاعَ عليها ضروريٌّ لما تحتوي عليهِ من معطياتٍ ومعلوماتٍ هامّةٍ جَديرةٍ بالدراسةِ ولهذه الغايةِ نشير إلى أهميّةِ الرجوعِ إلى كتابِ: يوسف أسعد داغر، **مراحلُ حياتهِ وآثارهِ الفكريّةُ والأدبيّةُ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ص ط– يح.

كبيرٍ منه اهتمامًا علميًّا أكاديميًّا متخصّصًا، فقد تلبّسَ أحيانًا بالاتّجاهاتِ الدينيّةِ والمُيولاتِ الفرديّةِ.

والنتيجةُ من خلال بحثنا في الاهتماماتِ العلميّةِ لأعلامِ المسيحيين العرب في فترة ما بين الحربينِ هي أهميّةُ المُعطى العِلميِّ في فكرهِم من خلالِ مُؤلّفاتِهم، ليس فقط فيما يتعلّقُ بالعلومِ التي ذكرنا، بل أيضًا في العديدِ من العلومِ الأخرى[٢٤٠] مثلَ علمِ الاجتماعِ[٢٤١] وعلمِ الاقتصادِ[٢٤٢] والفلسفةِ[٢٤٣] إلى جانبِ اهتمامِهم بتاريخِ العلمِ ورجالِهِ وفتُوحاتِهِ.[٢٤٤] لقد كان جُلّهُم عُلمَاءَ نشرٍ للمعرفةِ العلميّةِ، وذلك تلبيةً لحاجةِ أوطانِهم في تلك الفترةِ إلى من يُعمِّمُ معارفَ الغربِ بين الناسِ ويطأ ما عزّ منالهُ منها.

---

٢٤٠ انظر: الفصلَ الأوّلَ من البابِ الأوّلِ فيما يتعلّقُ بأعلامِ المسيحيّين المصنّفين ضمن «عُلومٍ مُختلفةٍ».

٢٤١ نذكرُ مثلاً جرجي بن نقولا باز (١٨٨٢–١٩٥٩) الذي اشتهرَ بأبحاثِهِ الاجتماعيّةِ النِسويّةِ.

٢٤٢ مثل جبرائيل البنّاء (١٩٠١–١٩٦١) وميشال أبيكاريوس (١٨٨٤–١٩٥٣).

٢٤٣ وقد اهتمّ بها مثلاً حنّا بن عبد الله بن حنّا بن داود بن الياس العجيي المعروف بابن الخبّاز (١٨٧١–١٩٥٥)

٢٤٤ انظر: مؤلّفاتِ فؤاد صروف (١٩٠٠–١٩٨٥) في هذا المجالِ.

المشاغلُ الصحفيّـــةُ

أَوْلى المسيحيّون العرب الصحافةَ اهتمامًا كبيرًا -ممارسةً وتنظيرًا وتأريخًا - يتجلّى خاصّةً في الكمِّ الهائلِ من المقالاتِ التي حفلت بها الجرائدُ والمجلاّتُ والنشريّاتُ الصادرةِ في فترة ما بين الحربين- وهو ما سمح لثلّةٍ من أعلامِ الصحافيّين جمعَ هذهِ المقالاتِ في كتبٍ مَنشورةٍ تضمُّ جميعَ مقالاتِهم الصحفيّةِ أو أغلبَهَا.[٢٤٥]

ولذلكَ فإنَّ ما يُمكنُ تَسميتُها بـ«الحركةِ الصحفيّةِ»[٢٤٦] خلال هذه الفترةِ تُعزى في الحقيقةِ إلى عددٍ كبيرٍ من الصحافيينَ ومؤرِّخِي الصحافةِ المسيحيّين العرب المشهُورينَ منهم والمَغمُورينَ الذين تناثرت مقالاتهُم وأسماؤهُم تناثرًا كثيرًا ما أرهقَ الباحثينَ في هذا المجالِ.

نعم، إنّنا لم نجد فيما أمكننا الاطّلاعَ عليهِ من مصادرَ ومراجعَ[٢٤٧] دِراسةً مُفردةً لصحافةِ المسيحيين العرب وأعلامِهَا،[٢٤٨] فغالبًا ما كان الاهتمامُ بأعلامِ الصحافيينَ

---

٢٤٥ مثل الصحفيِّ اللبنانيِّ جورج طنّوس (١٨٨٠-١٩٢٦) الذي استقرّ في القاهرة وعملَ في عدّةِ جرائدَ ومجلاّتٍ وكتبَ كثيرًا من مقالاتهِ بتوقيعِ «محمّدين»، ثمّ جمعَها في كتابٍ نشرهُ بعنوانِ: **«كلماتُ محمّدين»**، انظر: **الأعلام**، ج ٢، ص ١٤٦. والصحافي المصري القبطي توفيق بن حبيب مليكة (١٨٨٠-١٩٤١) الذي امتاز بجمعِ الحوادثِ وتنسيقها «جذاذاتٍ» و«أضابيرَ»، ثمّ الكتابةَ عنها في المناسباتِ، وفيها تراجمُ بعضِ البارزينَ من المعارضينَ نشرها مُوقّعةً باسمِ الصحافي العجوزِ، وجمعَ بعضَها في كتابٍ مطبوعٍ بعنوانِ «**أبو جلدة وآخرون**». انظر: **الأعلام**، ج٢، ص٩١.

٢٤٦ هي حركةٌ صحفيّةٌ استنادا إلى: ١ - عددِ أعلام صحافيِي المسيحيين العربِ وما اضطلعُوا به من ادوارٍ في هذا المجالِ. ٢ - عددِ الجرائدِ والمجلاّتِ الصادرةِ في فترة ما بين الحربينِ. ٣ - أهميّةُ ما كُتبَ في هذا المجالِ خلالَ هذه الفترةِ.

٢٤٧ حتّى تلك التي ألّفها المسيحيون العرب أنفسهم.

٢٤٨ باستثناءِ:

William HADDAD, «The Christian Arab Press and the Palestine», *A close study of Michel Chiha* of Byrut's «le jour», *The Moslem World,* L X V/ 2 Avril 1975, p p 119-131.

العرب وصحافتِهم مسيحيينَ ومسلمينَ يندرجُ ضمنَ ما أُطلقَ عليهِ «الصحافةُ العربيّةُ»،[٢٤٩] ومن هنا فقد واجَهتنا صعوبةُ التمييزِ بين أعلامِ صحافيي المسيحيين العربِ وغيرِهم[٢٥٠]، خاصّةً وأنّهم جميعًا اشتركُوا في رسمِ ملامحِ النهضةِ الصحفيّةِ في كلٍّ من مصر والعراق ولبنان وسوريا وفلسطين وشرق الأردن، بل وفي بلدانِ المهجرِ التي احتضنتهُم، وإن كان هناكَ إجماعٌ حول ريادةِ المسيحيين العربِ في هذا المجالِ. وتبيّنَ لنا أنّ من أعلامِ المسيحيين العرب المُهتمِّينَ بالصحافةِ داود بركات وجبران التويني وميشال شيحا وروز حدّاد وفيليب دي طرازي وروفائيل بطّي وكرم ملحم كرم وبشارة الخوري إضافةً إلى أغلبِ أفرادِ الرابطةِ القلميّةِ والعُصبةِ الأندلسيّةِ وغيرِهم من المهجريينَ مثل جورج صوايا وخليل سعادة. غيرَ أنّ اهتمامَهُم بهذا المجالِ كان مُتفاوتًا إنشاءً وتحريرًا وتأريخًا للصحافة.[٢٥١] وقد كانت تُوجدُ عائلاتٌ صحفيّةٌ مثلَ آلِ تقلاَ (أصحابُ الأهرامِ) وآلِ زَيدان (أصحابُ الهلالِ) وغيرِهما. ثمّ إنّ صحافةَ المسيحيين العرب كانت محليّةً ومهجريّةً. وكان أعلامُها من الرجالِ والنساءِ.[٢٥٢]

ولمّا كان تعريفُ ميدانٍ من الميادينِ مدخلاً ضروريًّا للاهتمامِ به وفهمهِ، فقد عرّفَ الأب أنستاس ماري الكرملي مُنشىءُ مجلّةِ «لغةِ العربِ» في بغداد الصحافةَ بقولِهِ: «هي نتاجُ العقلِ والعقلِ العاملِ وحيثُ لا عقل عامل لا صحافةَ.»[٢٥٣] واعتبر بشارة عبد الله الخوري مُنشىءُ جريدةِ «البرقِ» في بيروت أنّ «الصحافةَ من الأمّةِ آلةُ الحياةِ

---

٢٤٩ التي يُعرّفها إلياس حنّا إلياس في كتابهِ:

La Presse Arabe, G-P, Maisonneuve et Larose, 1993, **"Nous appelons ici "presse arabe" l'ensemble des quotidiens et périodiques d'expression arabe, publiés par un arabe ou par un arabisant,..."** p.1

٢٥٠ نقصدُ أعلامَ الصحافيينَ العرب غيرِ المسيحيين وبالتحديدِ المسلمينَ.

٢٥١ فقد تبيَّنَ لنا تهافتُ أعلامِ المسيحيين العرب أدباءَ وعلماءَ ومؤرِّخينَ ورجالَ دينٍ وسياسيينَ ولغويينَ على إنشاءِ المجلاّتِ والجرائدِ وكتابةِ المقالاتِ الصحفيّةِ.

٢٥٢ نذكرُ من بَينهنّ روز حدّاد صاحبةُ مجلّةِ «السيّداتِ والرِّجالِ» وجوليا طعمه دمشقيّة (١٨٨٠–١٩٤٥) التي أنشأت عديدَ المجلاّتِ منها «المرأةُ الجديدةُ» و«سميرُ الصِّغارِ» إضافةً إلى حبوبة حدّاد (١٨٩٧–١٩٥٧) صاحبةُ مجلّةِ «الحياةُ الجديدةُ» التي أصدرتها في فرنسا.

٢٥٣ فيليب دي طرازي، **تاريخُ الصحافةِ العربيّةِ**، ج١، بيروت، المطبعةُ الأدبيّةُ، ١٩١٣، ص١٢

بدون صحافةٍ لا عينَ لها فتُبصِر ولا قلبَ لها فتشعر (...) وعنوانُ كلِّ أمّةٍ صَحافتُهَا، فإنّك لتَعرِفُ بها قِسطَ كلِّ شعبٍ من الرقيِّ ومبلغهِ من المدنيّةِ. فحيثُ كانت الصحافةُ راقيةً بمادّتِها، فأحكُم برُقيِّ تلك الأمّةِ مادّةً وأدبًا، وحيثُ كانت الصحافةُ ضعيفةً في الأدبِ والمادّةِ فقُلْ: إنّ هنالِكَ لأمّةً ذاتُ هلالٍ يصيرُ إلى البدرِ أو ذاتُ بدرٍ يصيرُ إلى الهلالِ.»[٢٥٤]

إنّ الصحافةَ عند داود مجاعص مُنشِىءُ جريدةِ «الحريّةِ» في بيروت «حزبٌ للحقِّ تنصرُهُ حيث كانَ، وتنظرُ إلى ما يُقالُ وما يُفعلُ لا إلى من يَقُولُ ومن يَفعلُ.»[٢٥٥] أمّا جُرجي باز صاحبُ مجلّةِ «الحسناءِ» في بيروت، فالصحافةُ عندهُ مِهنةٌ كالتجارةِ والصناعةِ تتناولُ الجرائدَ والمجلاّتِ إنشاءً وتحريرًا وإدارةً ومراسلةً، وهي فنٌّ مُؤثِّرٌ في الناسِ تأثيرًا عظيمًا وله قواعدٌ وأصولٌ.»[٢٥٦] وهو ما يُؤكّدهُ الأب لويس شيخو اليسوعِي صاحبُ مجلّةِ «المَشرقِ» عندما يقولُ: «إنّها لشريفةٌ مِهنةُ الصحافةِ ورُتبةُ الكتابةِ في الهيئةِ الاجتماعيّةِ، إذ يُجرِّدُ الكاتِبُ قَلمهُ لِخدمَةِ كلِّ مشروعٍ صالحٍ وكلِّ مَسعًى من شأنِهِ تَرقيةُ الخيرِ العامِّ ورفعِ شأنِ الوطنِ، غيرَ أنّ القلمَ أشبهُ بسيفٍ ذي حدّينِ إذا وقعَ في أيدي الجُهّالِ ولعبت بنصلهِ الأغراضُ فربّما كان آفةً وبليّةً وآلةً مشؤومةً يجرحُ بها اللاعبُ نفسهُ ويضرّ بغيرهِ.»[٢٥٧]

ولعلّ أوضحَ تعريفٍ للصحافةِ ولدورِها في اعتقادنَا ما أوردهُ فيليب دي طرّازي في الفصلِ الأوّلِ من توطئةِ الجزءِ الأوّلِ من كتابهِ «تاريخُ الصحافةِ العربيّةِ» بقولهِ: «الصحافةُ صِناعةُ الصحفِ، والصحفُ جمعُ صحيفةٍ وهي قِرطاسٌ مكتوبٌ، والصحافيُّونَ القومُ ينتسبُونَ إليهَا ويشتغلُونَ فيها، والمُرادُ الآنَ بالصحفِ أوراقٌ مطبوعةٌ تنشرُ الأنباءَ والعُلومَ على اختلافِ مَواضِيعِها بين الناسِ في أوقاتٍ مُعيّنةٍ، فإنّ فيها

---

٢٥٤ فيليب دي طرزي، **تاريخ الصحافة العربيّة**، مصدرٌ مذكورٌ، ج١، ص ص ١٣–١٤

٢٥٥ المصدرُ نفسهُ، ص ١٤

٢٥٦ المصدرُ نفسهُ، ص١٤

٢٥٧ المصدرُ نفسهُ، ص ص ١٧–١٨

من تواريخِ الأُوَلِ وأخبارِ الدولِ وفكاهاتِ الرواياتِ وغرائبِ الاكتشافاتِ وأسعارِ التجارةِ وفنونِ الصناعةِ وضُروبِ الانتقادِ وشؤونِ الاقتصادِ وأخلاقِ الغُرباءِ وعوائدِ البُعداءِ ما يُغني عن التوجُّهِ إلى بلادِهم ومخالطةِ شُعوبِهم والوقوفِ على أحوالِهم، ولذلكَ عوّلَ الفضلاءُ على إنشاءِ الصحفِ بحيثُ أصبحَ سكّانُ أقاصي المَشرقِ يصلُ إليهم خبرُ أقاصي المَغربِ بأقربِ حينٍ، بعدَ أن كانت الأنباءُ تتجاوزُ الأيّامَ العديدةَ للوصولِ من مكانٍ لمكانٍ آخرَ مجاورٍ لهُ، فتأتي مُختلفًا فيها لا يكادُ الباحثُ عنها يعلمُ الحقيقةَ.»[٢٥٨]

لقد كان تعريفُ أعلامِ المسيحيين العرب للصحافةِ وابرازِهم لأهميّةِ رسالتِها يندرجُ في سياقِ أنّها كانت من أهمِّ مشاغلِهم ليسَ فقط على مستوى التنظِيرِ بل على مستوَى الممارسةِ أيضًا[٢٥٩] من خلالِ ما أنشؤوا من جرائدَ ومجلاّتٍ وما كتبُوا من مقالاتٍ والأهمُّ من هذا كلّهِ من خلالِ جهدِهم التأريخِيِّ والتوثيقيِّ للصحافةِ العربيّةِ.

إنّ أهمَّ مؤلّفٍ تأريخيٍّ توثيقيٍّ للصحافةِ العربيّةِ حتّى الآن هو في اعتقادنا كتابُ «تاريخِ الصحافةِ العربيّة «لفيليب دي طرّازي»[٢٦٠]، وقد ضمّنهُ أخبارَ الصحفِ إفرادًا وإجمالاً مع أميالِ أصحابِها وأسماءِ مُحرِّريهَا وتراجمِ المشاهيرِ مِنهُم بعبارةٍ يَفهمُهَا الخاصُّ والعامُّ،[٢٦١] فهو يشتملُ على كلِّ ما ظهرَ من الصّحفِ باللغة العربيَّةِ مع أسماءِ مُنشئِيهَا وتَواريخِ صُدورِها ومراكِزِ نَشرهَا منذُ تكوينِ الصحافةِ حتّى نهايةِ السنةِ ١٩٢٩.[٢٦٢] وقد قسّمهُ صاحبهُ إلى أربعةِ أقسامٍ أو حقبٍ بحيثُ تناولَ في كلِّ حقبةٍ قسمًا من أخبارِ الصحافةِ، ثمَّ صدّرهُ بتوطئةٍ ذاتِ ثمانيةِ فُصولٍ في تعريفِ الصحافةِ وآدابِهَا وأسماءِ مُؤرِّخيهَا وغيرَ ذلكَ ممّا تجبُ مَعرفتُهُ إتمامًا للفائدَةِ.

---

٢٥٨ فيليب دي طرزي، **تاريخ الصحافة العربيّة**، مصدرٌ مذكورٌ، ج١، ص ٥

٢٥٩ انظر: سلامة موسى، **الصحافةُ... حرفةٌ ورسالةٌ**، القاهرة، دار سلامة مُوسى للنشرِ والتوزيع، ١٩٦٣

٢٦٠ صدر في ٤ج كالتّالي: ج١+٢، بيروت، المطبعةُ الأدبيّةُ، ١٩١٣. ج٣، بيروت، المطبعةُ الأدبيّةُ، ١٩١٤ وج٤، بيروت، المطبعةُ الأمريكانيّةُ، ١٩٣٣

٢٦١ فيليب دي طرّازي، **تاريخُ الصحافةِ العربيّةِ**، مصدرٌ مذكورٌ، ج١، ص٤

٢٦٢ المصدرُ نفسهُ، ج٤، ص٤٨٢

ولا بدّ أن نشيرَ إلى أنّ الجهدَ التأريخيّ والتوثيقيّ الذي قام به هذا المَسيحيُّ العربيُّ فيليب دي طرّازي (١٨٦٥–١٩٥٦) وإن ساعدَ على تَذليلِ عديدِ الصعوباتِ المُتعلّقةِ بأعلامِ صحافيي المسيحيين العرب وخاصّةً الروّادُ منهُم وما أصدرُوهُ من مجلاّتٍ وجرائدَ في الفترةِ المُمتدّةِ بينَ ١٨٠٠ و١٩٢٩، فإنّهُ لم يكن المصدرَ الوحيدَ لاثباتِ اهتمامِ المسيحيّين العرب بالصحافةِ وتاريخِهَا لاعتباراتٍ عديدةٍ منها أنّ هذا الكتابَ يُغطّي الفترةَ المُمتدّةَ بين سنتَي ١٨٠٠ و١٩٢٩ ونحنُ نهتمُّ بفترةٍ ما بينَ سنتَي ١٩١٨ و١٩٣٩، ثمّ إنّهُ يُؤرّخُ للصحافةِ العربيّةِ كلّها، بينما نهتمُّ بصحافةِ المسيحيين العربَ فحسبُ، إضافةً إلى أنّهُ يشملُ كلّ البلدانِ العربيّةِ بينما نهتمُّ بفضاءٍ جُغرافيٍّ مُحدّدٍ هو مصر والعراق ولبنان وسوريا وفلسطين وشرق الأردن.

إنّ قراءةَ هذا الكتاب وإن كانت ضَروريّةً لكلّ من رامَ البحثَ في الاهتماماتِ الصحفيّةِ لأعلامِ المسيحيّين العربِ، فإنّها يجبُ أن تكونَ انتقائيّةً توظيفيّةً. وهو ما ينطبقُ أيضًا على كتابِ «**الصحافةِ في العراقِ**»[٢٦٣] لرفائيل بطّي الذي يَعتبرُ منذُ البدايةِ أنّ تاريخَ الصحافةِ العربيّةِ يُصوّرُ مظاهرَ اليقظةِ بقولِهِ: «وقد تكوّنت عندي فِكرةٌ منذُ زمنٍ بعيدٍ، أنّ تاريخَ الصحافةِ العربيّةِ يُصوّرُ بعضَ مظاهرِ اليقظةِ ودرجاتِ النهوضِ للعالمِ العربيِّ.»[٢٦٤] ومن هذا المُنطلقِ مضى يُؤرّخُ للصحافةِ في العراقِ مُعتبرًا أنّ كلّ ما نُشرَ في هذا البابِ (صحافةُ العراقِ) لم يزد كثيرًا على ما وردَ في الفهرسِ العامِّ الذي جعلهُ الفيكونت فيليب دي طرازي المُجلّدَ الرابعَ من كتابهِ «**تاريخُ الصحافةِ العربيّةِ**» المطبُوعِ سنةَ ١٩٣٣»[٢٦٥]

غيرَ أنّهُ وإن كانت هذهِ المحاضراتُ حولَ تاريخِ الصحافةِ في العراقِ لا تعكسُ

---

٢٦٣ وهو مجموعةُ محاضراتٍ أُلقيت على طلبةِ قسمِ الدراساتِ الأدبيّةِ واللغويّةِ قصدَ بها المُحاضرُ إلقاءَ نظراتٍ خاطفةٍ على قدرِ ما تسمحُ به المُحاضرةُ في موضوعِ الصحافةِ العراقيّةِ وتطوّرِها منذُ أوّلِ ظهورِها إلى نشُوبِ الحرب العالميّة الثانية سنة ١٩٣٩

٢٦٤ روفائيل بطّي، **الصحافةُ في العراقِ**، العراق، (د.ن)، ١٩٥٥ ، ص ٥

٢٦٥ المصدرُ نفسهُ، ص ٦

بوضوحِ الاهتماماتَ الصحفيّةَ لأعلامِ المسيحيين العرب، فإنّها تُعدُّ مدخلاً لا غِنًى عنه خاصّةً وأنّ صاحبَها يبدُو مشتغلاً بوضعِ تاريخٍ مُفصّلٍ لصحافةِ بلادِ الرافدين، إذ يقُولُ في خاتمةِ مُحاضراتِه: «أمّا الإسهابُ والاستقصاءُ وتراجمِ الشخصيّاتِ الصحفيّةِ البارزةِ في العراقِ فمظانُّها في التاريخِ المفصّلِ الذي أشتَغِلُ بكتابتِه منذُ زمنٍ ولم أترُكْ أمرًا يَخُصُّ الصحُفَ أو الصحافةَ في بلادِ الرافدينِ إلاّ ذكرتُهُ في مَطاويهِ.»[٢٦٦] ولعلّ هذا ما سبقهُ إليهِ يوسف أسعد داغر (١٨٩٩–١٩٨١) مُوثّقُ الصحافةِ اللبنانيّةِ باعتبارِها وجهًا من وجوهِ التراثِ المسيحيِّ العربيِّ وجانبًا من جوانبِ التراث الفكريِّ العربيِّ بتأليفهِ **«قاموسُ الصحافةِ اللبنانيّةِ»** خلالَ الفترةِ المُمتدّةِ ما بين سنتي ١٨٥٨ و١٩٧٤.

وقد اعتبرَ داغر هذا القاموسَ تَتِمّةً لعدّةِ محاولاتٍ تأريخيّةٍ للصحافةِ العربيّةِ قام بها بعضُ الأعلامِ على درجاتٍ متفاوتةٍ، وقد مرّ على بعضِها رَدحٌ من الزمنِ أصبحت معهُ لا تفي بالغرضِ بعد أن تقادمَ عهدُهَا وسبقَها الزمنُ، فلم تعد لتفي بالحاجةِ المطلوبَةِ، كما أنّ في بعضِ هذه المُحاولاتِ من الشواغرِ والنّواقصِ وافتقارِهَا إلى التنظيمِ والتبويبِ وسَوقِ المعلوماتِ بصورةٍ عِلميّةٍ، فإذا هي اليومَ أدواتٌ غير صالحةٍ للبحثِ العلميِّ، يقولُ: «(...) فتاريخُ الصحافةِ العربيّةِ للفيكونت دي طرّازي وقفَ فيه صاحبهُ عندَ سنةِ ١٩٢٩. وإن كانَ الجزءُ الرابعُ منهُ صدرَ عام ١٩٣٣، فهو فهرسٌ عامٌّ للأجزاءِ الثلاثةِ التي سبقت ظهورهُ، فلا نجدُ فيهِ بالطبعِ ذكرٌ لأيٍّ من الصحُفِ والدوريّاتِ التي صدرت بين سنتي ١٩٣٠و ١٩٧٤، مع العلمِ أنّهُ صدرَ في خلالِ هذه السنواتِ الأربع والأربعينَ ما يزيدُ على ١٠٠٠ دوريّةٍ.»[٢٦٧]

ولكنّ هذه المصادرَ التأريخيّةَ وإن كانَ تاريخُ صدورِ بعضِها بعدَ فترةِ ما بين الحربين، فإنّها تُؤطِّرُ هذه الفترةَ تأطيرًا يسمحُ بفهمِ ظاهرَتي التطوّرِ والتراجُعِ واستيعابِهما فيما

---

٢٦٦ روفائيل بطيّ، **الصحافةُ في العراقِ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ١٤٧

٢٦٧ يوسف أسعد داغر، **قاموسُ الصحافةِ اللبنانيّةِ**، بيروت، منشوراتُ الجامعةِ اللبنانيّةِ، ١٩٧٨، ص ٦

يتعلّقُ بميدانِ الصحافةِ العربيّةِ عامّةً وصحافةِ المسيحيين العرب خاصّةً وهنا لا بدّ أن نشيرَ إلى أنّ هذهِ المصادرَ ظلّت لاحقًا مرجعًا لجُلِّ الباحِثِينَ في تاريخِ الصحافةِ العربيّةِ.[٢٦٨]

ولئن يبدو من الصعبِ أن يستوعبَ هذا البحثُ كلّ ما كتبهُ أعلامُ صحافيي المسيحيين العرب من مقالاتٍ، وما تطرّقُوا إليه من قضايا ومواضيعَ على أعمدةِ الجرائدِ والمجلاّتِ التي أنشؤُوهَا في سنةٍ واحدةٍ، فما بَالُكَ على امتدادِ عشرينَ سنة بينَ حربينِ عالميّتينِ، ومن هذا المنطلقِ ألغينَا اعتمادنَا على كلِّ ما هو مقالاتٌ مُتناثِرةٌ مُعوّلينَ على المجموعِ منها أو المُوثّقِ في مراجعَ يسهلُ على الباحثِ الرجوعَ إليها أو الإحالةَ عليها، وفي هذا السياقِ نذكرُ كتابي جورج طنّوس «كلماتُ مُحمّدين» و«أبو جلدة وآخرُون» للصحافِي العجوز. غير أنّ هذينِ المصدرينِ على أهميّتها لا يمكنُ بحالٍ من الأحوالِ اعتبارهما أنمُوذجينِ للكتابةِ الصحفيّةِ لِسببينِ على الأقلِّ: الأوّلُ لأنّ جورج طنّوس توفّيَ سنةَ ١٩٢٦، في حُين أنّنا نهتمُّ بالمشاغلِ الصحفيّةِ إلى حدودِ سنةِ ١٩٣٩. أمّا كتابُ «أبو جلدة وآخرون» فهو كتابُ تراجمَ لبعضِ البارزينَ من مُعاصريهِ، ولم يُضمّنهُ صاحبهُ كلَّ مقالاتهِ، بل بعضها. وهكذا فإنّ رِهانَ دراسةِ الكتابةِ الصحفيّةِ لدى هؤلاءِ الأعلامِ هو تقديمُ جملةٍ من المُعطياتِ والإشاراتِ التي يمكن توظيفُها واستغلالُها لابرازِ خُصوصيّةِ هذهِ الكتابةِ ومعرفةِ أعلامِها وتبيّنِ مضامِينِهَا.

غيرَ أنّ دراسةً مُفردَةً لاهتماماتِ المسيحيّين العربِ الصحفيّةِ لا تنفي في الحقيقةِ اهتمامَ غَيرِهِم من العربِ بهذا المَيدانِ بل وريادةَ الكثيرينَ منهُم، ولكنّها تسعَى بحيادٍ وموضوعيّةٍ إلى فهمِ هذا النشاطِ الصحفيِّ وتبريرِهِ عِلميًّا. ولهذا السببِ كان لا بدّ من الوقوفِ عندَ صحافةِ المسيحيين العرب في بلدانِ إقامتِهم أوّلاً، والتعرّضِ

٢٦٨ نذكرُ من بين الدراساتِ اللاحقةِ في هذا المجالِ: أديب مروّة، **الصحافةُ العربيّةُ، نشأتُها وتطوّرُها**، ط١، بيروت، منشورات مكتبة الحياة، ١٩٦١. ويُراجعُ بالفرنسيّةِ:

Elias Hana ELIAS, *La Presse arabe*, Paris, G - P Maisonneuve et Larose, 1993

وهما بحثانِ على أهميّتهما لم يتجاوز مُؤلّفيهمَا عرضَ المُعطياتِ التاريخيّةِ التوثيقيّةِ إلى فهمِ الظواهرِ وتحليلِها وتبريرِها.

لصحافتِهم في بلدانِ المهجرِ ثانيًا،[٢٦٩] بحثًا عن الملامحِ والخصائصِ الكُبرى لفضاءِ الكتابةِ باعتبارِ أنّ كلّ هذا انعكاسٌ لاهتماماتٍ طارئةٍ وأخرى مألوفةٍ.

لقد هيمنَ المسيحيّون العرب على الصحافةِ المحليّةِ خاصّةً في لبنان تحريرًا وإنشاءً هيمنةً يُبرّرُها الوضعُ الاستثنائيُّ لهذا البلدِ. غيرَ أنّ هذا لا ينفي أهميّةَ ما قام به الصحافيّون في مصر وسوريا وفلسطين والعراق في هذا المجالِ خاصّةً في فترةِ ما بين الحربين.

ولعلّ أهمّ ما يُبرزُ هذا الاهتمام المسيحيَّ العربيَّ بالصحافةِ المحليّةِ العددُ الهائلُ من الجرائدِ والمجلاّتِ التي كانت تصدرُ في هذه البلدانِ. غيرَ أنّه وإن اتّفقَ المسيحيّون العرب في اهتمامِهم بالكتابةِ الصحفيّةِ مَحليًّا، فقد اختلفُوا في طَرقِهم لِعديدِ المواضيعِ اختلافًا عبّر عنهُ فيليب دي طرّازي بقولِهِ: «وتختلفُ مواضِيعُ الصحفِ باختلافِ غاياتِ أصحابِها ونزعاتِهم ومشارِبهم فتارةً تكونُ دِينيّةً وطورًا سياسيّةً وحينًا أدبيّةً، وقِسْ عليها العِلميّةَ والفنيّةَ والانتقاديّةَ والروائيّةَ والهزليّةَ والتهذيبيّةَ والإخباريّةَ والعمرانيّةَ والقضائيّةَ والأخلاقيّةَ والتاريخيّةَ وغيرها. ولكلٍّ من هذه التقاسيمِ الكبرى فروعٌ بل فروعٌ يطولُ بنا شرحُها لكثرتِها.»[٢٧٠]

وفي المهجرِ أيضًا كان المسيحيون العرب من المُساهمينَ بفاعليّةٍ في ازدهارِ صحافةٍ عربيّةٍ خارجَ الحدودِ، أُطلقَ عليها «صحافةُ المهجرِ» أو «الهجرةُ الصحفيّةُ»، وهي هجرةٌ لم تكن إلاّ نتيجةً طبيعيّةً للأحوالِ الاقتصاديّةِ والسياسيّةِ الّتي كانت سائدةً، فسوءُ الإدارةِ وفسادُ الأحكامِ وانعدامِ الأمنِ وكثرةِ القلاقلِ في وطنٍ ما، ليست ممّا يُشجّعُ على العملِ، أو يُسهّلُ أسبابَ الارتزاقِ أو يُحبّب إلى سكّانهِ الإقامةَ فيهِ، وعبثًا

---

٢٦٩ وهو مبحثٌ آلينا على أنفُسنا إثارتهُ وإن كان يبدُو خارجَ الفضاءِ الجغرافيِّ الذي به نهتمّ لاعتباراتٍ عديدةٍ أهمّها ثراءُ تجربةِ الصحافيّينَ المسيحيين العربِ في المهجرِ أوّلاً، والاختلافُ القائمُ حول هجرةِ الشوامِ إلى مصر هل هم مهجريُّونَ أم لا؟ ثانيًا وعودةُ بعضِ الصحفِ إلى بلدانِ إقامةِ أصحابِها مُقابلَ هجرةِ بعضِ الصحفِ الأخرى مع أصحابِها ثالثًا، وما يمكنُ تسميتهُ بالتأثّرِ والتأثيرِ بين الفضائينِ الصحفيين رابعًا وأخيرًا.

٢٧٠ فيليب دي طرازي، **تاريخُ الصحافةِ العربيّةِ**، مصدرٌ مذكورٌ، ج١، ص ٨

نطلبُ منهم باسمِ الوطنيّةِ البقاءَ فيهِ، إذا كان بإمكانِهم الانتقالَ إلى وطنٍ آخرَ يجدُونَ فيهِ حُسنَ النظامِ والعدلِ في الأحكامِ والحريّةِ الشخصيّةِ ضمن القانونِ.[٢٧١]

ولعلَّ من المُفيدِ الإشارةُ إلى أنّ هذهِ الدوافِعَ مُجتمعةً كان لها أثرٌ كبيرٌ في ظهورِ الصحافةِ المَهجريّةِ، وفيما عبّرَ عنهُ أعلامُها من مشاغلَ تتخلّصُ في الاهتمامِ بأخبارِ الجالياتِ العربيّةِ في بلدانِ المهجرِ،[٢٧٢] وربطِ الصلةِ بين الجاليةِ العربيّةِ والوطنِ الأمِّ. إضافةً إلى نشرِ أخبارِ الوطنِ العربيِّ لدى المُقيمينَ في المهاجرِ. لقد كانت الصحافةُ المهجريّةُ لدى أعلامِ المسيحيين العرب لسانَ حالٍ ووسيلةَ اتِّصالٍ وبريدَ غُربةٍ إلى الوطنِ الأمِّ من خلالِ طرحِها للعديدِ من المَواضيعِ السياسيّةِ والاجتماعيّةِ وخاصّةً الأدبيّةِ.[٢٧٣]

وهكذا كانَ الدفقَ الصحفيّ المُتنوِّعَ المحليّ والمهجريّ يُؤكّدُ اهتمامَ المسيحيين العرب بالصحافةِ اهتمامًا جديرًا بالدراسةِ والبحثِ من جهةٍ. ولكنّه يدعُونا من جهةٍ أخرى إلى التساؤلِ: لماذا هذا الاهتمامُ بالصحافةِ؟

لا يمكنُ بحالٍ أن تكون الإجابةُ حاسمةً عن هذا الإشكالِ لاعتباراتٍ ذاتيّةٍ وموضُوعيّةٍ ولكنّنا مع ذلك سنحاولُ وضعَ جُملةٍ من الافتراضَاتِ قد تكونُ مدخلاً لمن يرُومُ التعمّقَ في هذا المجالِ ففي هذا الإطارِ يقولُ سلامة موسى: «الصحافةُ هوايةٌ قبلَ كلِّ شيءٍ، وقد ترجعُ في جذورِهَا المختبئةِ إلى ما يُسمّى في السيكلوجيّة «العرضُ» أو في التعبير المألوفِ «حُبُّ الظهورِ».[٢٧٤]

فإذا كانت سيكلُوجيا الفردِ تُورّثُ فإنّ أعلامَ المسيحيين العرب قد وَرِثُوا اهتمامَهُم بالصحافةِ عن أجدادِهم.[٢٧٥] وقد تكونُ هناك تبريراتٌ أخرى سياسيّةٌ واجتماعيّةٌ واقتصاديّةٌ، ذاتيّةٌ أو موضوعيّةٌ.

---

٢٧١ أنيس المقدسي، **الفنونُ الأدبيّةُ وأعلامها في النهضةِ العربيّةِ الحديثةِ**، بيروت، ١٩٧٨، ص ٣٣

٢٧٢ وإن كنّا هنا نخصّ بالذكرِ المهاجرَ الأمريكيّة فإنّنا لم نتجاهل بقيّةَ المهاجر الأوروبيّةَ وغيرها.

٢٧٣ خاصّةً وأنّ أغلبَ صحافيي المسيحيين العرب المَهجرينَ أدباءٌ.

٢٧٤ سلامة موسى، **الصحافةُ... حرفةٌ ورسالةٌ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ١١٦

٢٧٥ نقولُ هذا ونحنُ نعلمُ أنّ عديدَ أعلامِ صحافيي المسيحيين العرب قد وَرَّثُوا أبنائَهُم اهتمامَهم بالصحافةِ من ذلك مثلاً جبران التويني الذي وَرَّثَ ابنه غسّان اهتمامهُ بالصحافةِ والذي بدورهِ وَرَّثَهُ لابنهِ جُبران صاحبُ جريدةِ «النهار» في لبنان.

التربيـةُ والتعليمُ
(أمير بقطر أنموذجًا)

لئن لمعَ من أعلامِ المسيحيين العرب المُهتمّينَ بمجالي التربيةِ والتعليم تنظيرًا ومُمارسةً[٢٧٦] ثلّةٌ من المُربّينَ نذكرُ من بينِهم جرجس همّام (١٨٥٦–١٩٢١)[٢٧٧] وبولس الخولي (١٨٧٦–١٩٤٨)[٢٧٨] وأمير بقطر (١٨٩٨– ١٩٦٦)[٢٧٩] وجبرائيل كاتول (١٨٩٥–١٩٧٥)،[٢٨٠] فإنّ أمير بقطر كان أبرزهُم اهتمامًا بالمسائلِ التربويّةِ والتعليميّةِ من خلالِ مُؤلّفاتهِ ومَقالاتِهِ في مجلّةِ «التربيةِ الحديثةِ»[٢٨١] التي ضمّنها آراءهُ وفلسفتهُ في التربيةِ والتعليمِ.

٢٧٦ فقد كان جلُّ هؤلاءِ الأعلامِ مُدرّسينَ، امتهنُوا التعليمَ واستنبطُوا من خلالِ تجاربِهم جملةً من النظريّاتِ التربويّةِ التعليميّةِ ذكرُوها في مُؤلّفاتِهم.

٢٧٧ هو جرجس بن نجم بن همّام عطايا صليبا، درّسَ العربيّةَ في المدرسةِ الشرقيّةِ بزحلة، انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج ٢، ص١١٦

٢٧٨ من رجالِ التربيةِ والتعليم وعضو المجمعِ العلمي العربي بدمشق وأستاذُ التربيةِ الحديثةِ في الجامعةِ الأمريكيّةِ ببيروت التي تخرّجَ منها. وكان أيضًا نقيبَ نقابةِ المعلّمينَ في لبنان ومن المشاركينَ في حركاتِ التحرّرِ الوطنيِّ العربيّةِ.

٢٧٩ دكتورٌ في الفلسفةِ، من علماءِ التربيةِ في مصر. تعلّمَ وتخرّجَ من جامعةِ كولومبيا بنيويورك (١٩٢٤) وعُيّنَ رئيسًا لكليّةِ التربيةِ بالجامعةِ الأمريكيّةِ بالقاهرة (١٩٣٢).

٢٨٠ من رجالِ التربيةِ عملَ مُدرّسًا بالجامعةِ الأمريكيّةِ ببيروت التي تخرّجَ منها، سافرَ إلى العراقِ مُدرّسًا فمفتّشًا، ثمّ رحلَ إلى فلسطين، فعيّنَ في وظائفَ تربويّةٍ عليا بالقدسِ، نشرَ العديد من الكتبِ والمقالاتِ في مجالي المناهجِ والإدارةِ التربويّةِ.

٢٨١ وهي مجلّةٌ أصدرتها لأوّلِ مرّةٍ الجامعةُ الأمريكيّةُ بالقاهرةِ سنةَ ١٩٢٧، وكان يُشرفُ عليها أمير بقطر وآخرون مثل رسل جولت ولورانس ريس وغيرهما. وقد تضمّنت عديدَ المقالاتِ التربويّةِ والمسائلِ التعليميّةِ ومن ذلك نذكرُ أوّلَ مقالٍ صدرَ لأمير بقطر في هذه المجلّةِ بعنوان: «القراءةُ الصامتةُ» يتحدّثُ فيه عن أسلوبٍ جديدٍ للقراءةِ يُحقّقُ الحصولَ على قدرٍ كبيرٍ من الثقافةِ في ساعاتٍ قليلةٍ، ويرسُمُ تجربتهُ الخاصّةَ التي هدتهُ إلى هذا الفنِّ إذ يقولُ: «إنّني كنتُ أخجلُ إزاءَ سُرعةِ إخواني الفائقة في فهمهم ومطالعتِهم وتطرّقهم ونظرتِهم إلى عباراتِ القرطاسِ كالنظرةِ العامّةِ التي يُلقيها الطيّارُ الماهرُ في سماءِ طيّارتِهِ إلى منازلِ المدنِ. فطنتُ إلى ذلك وكنت حدث العهدِ فأخذتُ أدرسُ السرّ وهو بسيطٌ جدًا، كنتُ أطالعُ

إنّ التربيةَ عند أمير بقطر فنٌّ، وهي ليست من الكماليّاتِ بل من الضروريّاتِ، وليست هي زينةٌ أو حُلّةٌ بل النظام الذي بمقتضاهُ نحتفظُ بما استكشفناهُ من الطبيعةِ عامًا بعد عامٍ. والمدارسُ عندهُ هي «أغربُ الأشياءِ في هذا العالمِ إنّها احتجاجاتٌ ضِدّ الطبيعةِ، فالمدارسُ ترفضُ أنْ تدعَ الطبيعةَ تفعلُ ما تشاءُ لأنّها لا تتوسّمُ فيها (الطبيعة) الكفايةَ للعنايةِ بالجنسِ البشريِّ».[٢٨٢] وحدّدَ بُقطر وظائفَ التربيةِ معتمدًا على مجموعةٍ من التشابيهِ بقولهِ: «لا يكفي أن يكونَ الطعامُ شهيًّا بل ينبغي فوق ذلكَ أن يكونَ مُغذّيًّا شاملاً للعناصرِ الأساسيّةِ التي يتطلّبُها الجسمُ عظمًا ولحمًا ودمًا. ولا يكفي أن يكونَ اللباسُ جميلاً جذّابًا أنيقًا، بل ينبغي فوقَ ذلكَ أن تتوافرَ فيه شروطُ الوقايةِ وحفظِ الجسمِ من عوادِي الجوِّ وتقلّباتهِ، ومُلائمتهِ للإقليمِ وتقلّبِ الفصولِ، وكذلك التربيةُ تقوم بوظيفتَينِ أساسيّتينِ: الزينةُ والحياةُ العمليّةُ.»[٢٨٣] ولذلك ينبغي أن تتغلغلَ التربيةُ في جميعِ مَرافقِ الحياةِ سواءٌ أكانت ماديّةً أم أدبيّةً أم أخلاقيّةً، أم فنيّةً أم دينيّةً أم اقتصاديّةً أم اجتماعيّةً.[٢٨٤] خاصّةً وأنّ التربيةَ عندَ بعضِ العلماءِ تجعلُ صاحبَها لائقًا للبيئةِ التي فيها يَعيشُ، قادرًا على تكييفِ ذاتهِ تكييفًا يُلائمُ هذه البيئةَ. وبفضلِها يستطيعُ المرءُ أن يقضي على الأمراضِ والأوبئةِ، ويقطعَ دابرَ المجاعاتِ، ويقتحمَ البحارَ، ويقطعَ الصحارِي (...) وبفضلِ التربيةِ يستطيعُ المرءُ أن يُذلّلَ مصاعبَ الطبيعةِ ويُخضعَ قواهَا.[٢٨٥]

---

٢٨١ (تابع) الفصلَ في الكتابِ في ساعةٍ وقد كان يُطالعُها جاري في الكليّةِ أو المكتبةِ في نيويورك في عشرِ دقائقَ، فكنتُ أخجلُ من نفسي. ثمّ يُقدِّمُ بقطر كيفَ يمكنُ أن يتحقّقَ الوصولُ إلى السرعةِ المطلوبةِ بأن يرفعَ القارئُ رأسهُ مبتعدًا عن صفحاتِ الكتابِ بقدرِ ما يسمحُ له نظرهُ وراحتهُ في جلوسهِ، ثمّ يمرُّ ببصرهِ على الصفحةِ فقرةً فقرةً مُهملاً في الغالبِ حروف العطفِ والجرّ، فيستخلصُ المعنى كما يستخلصُ القشرةَ من اللينِ. انظر: «**مجلّة التربيةُ الحديثةُ**» ع ١، جانفي ١٩٢٨

٢٨٢ أمير بقطر، **كيفَ نتعلّمُ لنعيشَ؟**، ط١، مطبعةُ المقتطفِ والمقطّم، ١٩٣٠، ص ٣٩

٢٨٣ المصدرُ نفسهُ، ص ٥

٢٨٤ المصدرُ نفسهُ، ص ٨٣

٢٨٥ المصدرُ نفسهُ، ص ٢٠٠

أمّا المُعلّمُ الذي لا يُهيّئ البيئةَ التي تُلقَى في تُربتِها بُذور هذه العاداتِ والصفاتِ، حريٌّ به أن يبحثَ عن عملٍ آخرَ، والمدرسةُ التي تعجزُ عن تغذيةِ هذهِ التربيةِ وتنميةِ هذهِ البُذورِ جَديرٌ بها أن تُغلَقَ أبوابَها، والمناهجُ التي تقفُ حائلاً دونَ تحقيقِ هذه الأغراضِ، خليقٌ بها أن تُمزّقَ تمزيقًا وتُحرقَ حرقًا.[٢٨٦]

وأمّا التعلّمُ فمعناهُ عند أمير بقطر أنّ المُتَعلّمَ يكسبُ لنفسهِ طريقًا جديدًا يسلكهُ في الوقتِ المُناسبِ والفُرصةِ المُناسبةِ. ويقدّمُ مثالاً على ذلكَ: «إذا قُلنا أنّ عليًّا تعلّمَ الأمانةَ فمعنى هذا القولِ أنّ فُرصَةً قد حانت لِعليٍّ، كان فيها يَستطيعُ أن يستولي على مالِ غيرهِ، ولكنّهُ لم يفعل، بل أرجعَ المالَ إلى صاحبهِ.»[٢٨٧]

ويكشفُ بقطر أهميّةَ التعلُّمِ في حياتِنا اليوميّةِ انطلاقًا من سؤالٍ جعلهُ عنوانًا لكتابه **«كيفَ نتعلّمُ لنعيشَ؟»**[٢٨٨] بقولهِ: «إذا كانَ التعلُّمُ لا يُصلحُ من حياتنَا اليوميّةِ، فلا خيرَ فيهِ، إنّ المرءَ يتعلّمُ على الدوامِ ما دامَ على قيدِ الحياةِ، فهو يتعلّمُ في المدرسةِ ويتعلّمُ خارجَها، وكلٌّ منهُما يعملُ على تحسينِ مَعيشتنا وإصلاحِ حياتِنَا.»[٢٨٩]

واعترافًا بهذهِ الأهميّةِ قام بقطر يُقيّمُ واقعَ التعليمِ في أوروبا، يقولُ: «إنّ التعليمَ في أنجلترا وبعض ممالكِ أوروبا لا يزالُ قوميًّا محضًا في حينِ أنّهُ يجبُ أن تتّسعَ

---

٢٨٦ أمير بقطر، **كيف نتعلم لنعيش؟**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ٢٢٩

٢٨٧ المصدرُ نفسهُ، ص ٢٨

٢٨٨ وهو كتابٌ أهداه: «إلى ذلكَ الفتى الطموحِ. الذي يوُصلُ ليلهُ بنهارهِ ويُنفقُ ريعانَ صباه في الدرسِ والتحصيلِ، أملاً في بلوغِ الأماني، إلى تلكَ الفتاةِ النابهةِ التي تقضِي عنفوانَ العمرِ بين اليراعِ والقِرطاسِ، لتشبّ زوجًا صالحًا وأمًّا رؤومًا وعضوًا عاملاً في المجتمعِ الإنسانيِّ، إلى ذلكَ الأبِ المسكينِ الذي ينفقُ مالهُ ويُضني جسمهِ ويقلق بالهُ ليرى ابنهُ في مهنةٍ شريفةٍ أو تجارةٍ رابحةٍ وصناعةٍ نافعةٍ تدرُّ عليهِ الخيرَ والرفاهةَ، أو منصبٌ يمتطي به متنَ المعالِي، إلى تلكَ الأمِّ الحنونِ التي تسهرُ الليالي في تكوينِ بنيها حتّى تراهُم في ميدانِ العملِ ظافرينَ، وتربيةِ بناتِها ليخرجنَ من معتركِ الحياةِ مُنتصراتٌ، إلى المُهيمنينَ على شؤونِ التربيةِ والتعليمِ من الوزراءِ وممّثلي الأمّةِ، شيوخًا ونوابًا، مراقبينَ ومفتّشينَ، نظّارًا ومُعلّمينَ ممّن يسعونَ وراءَ الحقائقِ وينشدونَ خيرَ الطرقِ والمسالكِ خدمةً لطلاّبِ العلمِ واعدادهم لحياةٍ عمليّةٍ سعيدةٍ في سبيلِ الوطنِ.» أمير بقطر، **كيفَ نتعلّمُ لنعيشَ؟** مصدرٌ مذكورٌ، ص٣

٢٨٩ المصدرُ نفسهُ، ص ٣٢

دَائرتُهُ فيُصبحَ أُمميًّا دَوليًّا، لأنّ عقولَ الناسِ وتفكيراتِهم اتّسعَ أُفُقُها فخرجت عن دائرةِ القوميّةِ حتّى مسّت أطرافَ المعمورةِ، ولا يزالُ التعليمُ في هذه البلادِ مُخالِفًا لمبادئِ علمِ النفسِ Unpsychological، رغمَ كوننا نَعيشُ في عصرٍ زهت فيهِ مبادئُ هذا العلمِ (...) ولا يزالُ التعليمُ في هذه البلادِ مُخالِفًا للقواعدِ العِلميّةِ (Unscientific) رغمَ كونِنَا نَعيشُ في عصرِ العلمِ.»[٢٩٠]

هكذا كان بقطر يقيّمُ واقعَ التعليمِ في مصر[٢٩١] بقولِهِ: «إنّ التعليمَ في بلادنَا كما هو عليهِ اليومَ لا يُبشّرُ بمستقبلٍ باهرٍ لشبيبتنَا، ولا يُنبىءُ بفألٍ حسنٍ للأسبابِ اللآتيةِ: أوّلُها لأنّ التعليمَ في مدارسنَا نظريٌّ علميٌّ بحتٌ.»[٢٩٢]

التعليمُ المسيحيّ

كان الوضعُ المخصوصُ للمسيحيّةِ العربيّةِ رافدًا بارزًا من روافدِ نشرِ التعليمِ المسيحيّ[٢٩٣] باعتبارهِ من أهمِّ عواملِ اليقظةِ المسيحيّةِ، فقد كان المسيحيّون العرب أوّلَ من استقبل التعليمَ الحديثَ في المدارسِ الإرساليّةِ والمذهبيّةِ التي كانت تسعى إلى تغذيةِ الروحِ الدينيّةِ في برامجها.[٢٩٤] وفي نطاقِ هذا السعي يندرجُ مثلاً جهدُ الأب

٢٩٠ أمير بقطر، **كيف نتعلم لنعيش؟**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ١٤

٢٩١ يقولُ أمير بقطر في هذا السياقِ: «إنّ مناهجَ الدراسةِ في بلادنا تتنوّعُ بتنوّعِ الوزاراتِ، ونُظمُ التعليم تتغيّرُ بتغيّرِ الوزيرِ، والكتبُ المُقرّرةُ تُلغى وتقرّرُ سواها...» انظر: المصدرَ نفسهُ، الفصل١٠، «التعليمُ والسياسةِ»، ص١٦٧

٢٩٢ المصدرُ نفسهُ، الفصل ٤ ، «التعليمُ النظريّ»، ص ٥٩

٢٩٣ انظر في هذا السياقِ:

Abbé George PICARD, *Pécis de doctrine catholique exposée suivant la méthode: d'observation d'après les notes de l' abbé H. de Tourville*, Paris, Bloud et Gay, 1927

وهو مرجعٌ لا غنًى عنهُ لمن رامَ البحثَ في التعليمِ المسيحي عند الشرقيينَ

٢٩٤ انظر: موقفَ هشام شرّابي من هذهِ المدارسِ عندما يقول: «رغم أنّها كانت دينيّةَ التوجيهِ تسعَى إلى تغذيةِ الروحِ الديني في برامجِها فإنّ نظامَها التدريسِي كان في شكلٍ عامٍّ عقلانيًّا.» **المثقّفُونَ العرب والغرب**، مرجعٌ مذكورٌ، ص ٦٥

يوسف علوان، (١٨٧٠–١٩٦٣)[٢٩٥] مؤلِّفُ كُتُبِ «**التعليمُ المسيحيُّ الكبيرُ للمدارسِ الشرقيّةِ**»[٢٩٦] و**مُختصرهُ**[٢٩٧] و«**التعليمُ المسيحيِّ الصغيرِ**».[٢٩٨]

غيرَ أنّ اهتمامَ مربِّي المسيحيينَ العرب بالتعليمِ الدِينيّ المذهبيِّ كانت تُوازيهِ دعوتُهم إلى التعليمِ الوطنيِّ اللاطائفِي، يقولُ أمين الريحاني: «إنّ بلادًا تعدّدت شعوبُها ومذاهبُها الدينيّةُ ولغاتُها لا يتكوّنُ منها وطنٌ عزيزُ الجانبِ، رفيعُ الشأنِ مهمَا كان سلطانُها، مهما كان جيشُها، مهما كانت ثروتُها، إلاّ إذا لستَ فيها مدارسَ عامّةٍ مجانيّةٍ لا مذهبيّةٍ.»[٢٩٩]

وهكذا فقد كان أعلامُ المسيحيين العرب على وعيٍ بأهميّةِ التعليمِ ومدى تأثيرهِ، ومن مُنطلقِ هذا الوعيِ كان اهتمامُهم بهذا المَجالِ اهتمامًا يتجلّى من خلالِ ما طرأ على النظمِ التربويّةِ والتعليميّةِ في فترةِ ما بين الحربينِ من دعوةٍ إلى تجديدِها وتغييرِ مناهجِها.[٣٠٠]

إنّ النتائجَ التي يمكنُ استخلاصُها من خلالِ استعراضِنا للمشاغلِ الذاتيّةِ لأعلامِ المسيحيين العرب استنادًا إلى مُؤلّفاتهم هي أنّ ميدانَ الأدبِ تصدّرَ بامتيازٍ قائمةَ هذهِ التوجّهاتِ، فكان ميدانًا مُشاعًا لأغلبِ هؤلاءِ الأعلامِ، فاهتمّوا به إبداعًا وتأريخًا وجمعًا وتدريسًا اهتمامًا بلغ مداهُ مع أعلامِ الرومنطيقيينَ المسيحيين العرب في الوطنِ

---

٢٩٥ المربِّي الكاهن اللعازري، مديرُ مدارسِ لبنان الفرنسيّةِ.

٢٩٦ يوسف علوان، **التعليمُ المسيحيّ الكبيرُ للمدارسِ الشرقيّةِ**، ط٢، (بالعربيّةِ والفرنسيّةِ)، د.ن، د.ت.

٢٩٧ ونقصدُ كتابَ «**مختصرُ التعليمِ المسيحيّ للمدارسِ الشرقيّةِ**»، ط٤، بيروت، المطبعة الكاثوليكيّة، ١٩٢٧، (١٠٤ص).

٢٩٨ يوسف علوان، **التعليمِ المسيحيّ الصغيرُ**، الإسكندريّة، مطبعة موريس وشركاه، د.ت، (١١٥ص).

٢٩٩ أمين الريحاني، **ملوكُ العربِ**، ط٤، بيروت، دار الريحاني، ١٩٦٠، ج٢، ص٤٢٠.

٣٠٠ انظر: كتابُ «**التربيةِ في الشرقِ الأوسطِ العربي**» لِمؤلّفيهِ رودريك ماثيور ومتّى عقراوي، نقلهُ إلى العربيّةِ وأشرفَ على طبعهِ أمير بُقطر، المطبعةُ العصريّةُ. د.ت.

وخاصّةً في المهجر[٣٠١]. وهذا طبيعيٌّ فقد كان الأدبُ مطيّةً للتعبيرِ عن العديدِ من المشاغلِ السياسيّةِ والدينيّةِ وخاصّةً الاجتماعيّة. وهوفي نفسِ الوقتِ إجابةٌ إبداعيّةٌ عن أسئلةٍ حضاريّةٍ كانت مطرُوحةً لدى أعلامِ المسيحيين العرب.

وقد كان استلهامُ هؤلاءِ الأعلامِ للمرجعِ الغربيِّ شرطًا من شروطِ إبداعِهم في الأدبِ. فظهرت التجمّعاتُ الرومنطيقيّةُ الأدبيّةُ[٣٠٢] فكانت دليلاً ماديًّا على استقرارِ التيّارِ الرومنطيقي ونضجهِ. واضطلعَ المسيحيّون العرب بنشرِ المعرفةِ العلميّةِ الوافدةِ وتبسيطِ مفاهيمِها والدعوةِ إلى استيعابها في سياقِها المُتطوّرِ.

غيرَ أنّ هَذه المشاغلَ الذاتيّة على أهميّتها وطرافةِ مداخلِ البحثِ فيها باعتبارِها مشاغلُ أفرادٍ صنّفناهُم حسبَ اهتماماتِهم سلفًا قادتنَا منهجيًّا إلى أمرين: إمّا التعمّقُ في دراسةِ خُصوصيّاتِ اهتماماتِ كلِّ علمٍ. أو الإقدامُ على دراسةِ ما قد تُحيلُ عليه هذه المشاغلِ من مباحثَ عامّةٍ تتجاوزُ ما هو ذاتيٌّ فرديٌّ وتطأُ مسائلَ أكثرَ شموليّةً استقطبت اهتمامَ أعلامِ المسيحيين العرب في فترةٍ ما بين الحربينِ فعبّرُوا عن بعضها تبنيًّا وتحفّظًا ورفضًا وتعديلاً.

وقد إخترنَا البحثَ في الأمرِ الثاني لاعتباراتٍ منهجيّةٍ قوامُها الانطلاقُ ممّا هو ذاتيٌّ فرديٌّ وصولاً إلى ما هو جماعيٌّ إلى جانبِ الاعتباراتِ المعرفيّةِ التي، رهانُها الوقوف عند المُؤتلفِ والمُختلِفِ في اهتماماتِ هؤلاءِ الأعلامِ.

---

٣٠١ وهنا نشير إلى أنّنا وإن لم نخصَّ الأدبَ المهجريَّ والعديدَ من أعلامهِ بمبحثٍ خاصٍّ لاعتباراتٍ عديدةٍ أبرزُها ما قد يبدُو تجاوزًا للفضاءِ الذي التزمنَا البحثِ فيهِ، فقد أدرجنا هذا الأدبَ ضمن تيّارِ الرومنطيقيّةِ العربيّةِ باعتبارهِ المُعطى البارزَ الذي وسمَ الكتابةَ الأدبيّةَ في فترة ما بين الحربينِ وأحلنَا على العديدِ من المراجعِ الهامّةِ في هذا المجالِ.

٣٠٢ ونخصُّ بالذكرِ الرابطةَ القلميّةَ (١٩٢٠) بالمهجرِ الأمريكيِّ الشماليِّ والعُصبةَ الأندلسيّةَ (١٩٣٢) بالمهجرِ الأمريكيِّ الجنوبيِّ. ولمزيدِ التوسّعِ انظر: عيسى الناعوري، **أدبُ المهجرِ**، ط٣، مصر، مكتبة الدراساتِ الأدبيّةِ، دار المعارف، ١٩٧٧.

الباب الثالث

المشاغِلُ العامّةُ

لئن كانَ لأعلامِ المسيحيين العرب اهتماماتٌ ذاتيّةٌ هي اهتماماتُ أفرادٍ، أدبيّةٌ ولغويّةٌ وعِلميّةٌ وصحفيّةٌ وتربويّةٌ. فقد جمعَهُم الاهتمامُ بمسائلَ كبرى عامّةٍ كالموقفِ من الغربِ والدعوةِ إلى التجديدِ والطائفيّةُ واللائكيّةُ والقوميّةُ وقضايا المجتمعِ. وهي مباحثُ يبدُو الخوضُ فيها مجازفةً لما يحوُطُها من صعوباتٍ أبرزُها تباينُ طرقِ تعبيرِ هؤلاءِ الأعلامِ عن مواقفِهم، فمنهُم من يُصرِّح ومنهُم من يُلمِّح ومنهُم من يتبنّى الموقفَ ونَقيضهُ. زِد على ذلك تَناثُرَ مواقِفهم في مؤلّفاتِهم تناثرًا يستدعي الاطّلاعَ على أكثرِ ما أمكنَ منها.

وعلى كلٍّ فقد حدّدنَا بحثنا في هذهِ المشاغِلِ العامّةِ استنادًا إلى جملةٍ من الرِّهاناتِ والأهدافِ قِوامُها معرفةُ أبرزِ مظاهرِ الاهتمامِ بالمحاورِ الّتي ذكرنَا. والوقوفُ عند مُختلفِ مُقارباتِ المسيحيّين العرب لها وتعبيرِهم عنها.

الـغربُ

استحضر العديدُ من أعلامِ المسيحيّين العرب الغربَ[1] في كتاباتِهم استحضارًا تباينت اتّجاهاتهُ وتعدّدت مجالاتهُ خاصّةً في فترة ما بين الحربين التي تميّزت بسيطرةِ الغربِ المُباشرةِ على العالمِ العربيِّ. فما هي مظاهرُ هذا الاستحضارِ وما هي رهاناتهُ؟

حظي الغربُ باهتمامٍ كبيرٍ لدى أعلامِ المسيحيين العرب، وهذا طبيعيٌّ، فقد كان جلّهُم من المُتضلّعينَ في لغةٍ أجنبيّةٍ أو أكثرَ. ومن المُسافِرينَ أو المُهاجِرين إلى عواصمه، وهو ما جعلهُم مُطّلِعِينَ اطّلاعًا مُباشِرًا على حضارته ومُستقبِلِينَ بارزينَ لثقافتهِ. غير أنَّ هذا الاهتمامَ لا يُخفي في الحقيقةِ تباينَ مواقفِ هؤلاءِ الأعلامِ من الغربِ بوجهيهِ: الحضاريِّ والسياسِيِّ (الاستعمار)[2] تباينًا يؤكّدُ أنّ علاقتهم بِهِ ليست واحدةً واهتمامَهم به ليس واحدًا.

والمهمُّ في اعتقادنَا أنّ أعلامَ المسيحيين العرب عبّرُوا من خلالِ مُؤلّفاتِهم الأدبيّةِ واللغويّةِ والدينيّةِ والعِلميّةِ والتربويّةِ والسياسيّةِ عن مدى تأثّرِهم بمُنجزَاتِ الغربِ الحضاريّةِ والثقافيّةِ من جهةٍ وعن مواقفِهم من الغربِ السياسيِّ من جهةٍ أخرى.

١) الغربُ الثقافيّ والحضاريّ: الاستلهامُ وحدودهُ

يلاحظُ المُتأمّلُ في كتاباتِ أعلامِ المسيحيين العرب بوضوحٍ ما دأبَ عليهِ جُلّهُم

١ ونقصدُ «الغربَ» ممثّلُ الحضارةِ الغربيّةِ الحديثةِ وليس غربَ القرونِ الوُسطى (غربَ الكنيسةِ) وإن كانت الصليبيّةُ لا تزالُ تشكّلُ رمزًا لتاريخِ علاقةِ الغرب بالشرقِ.

٢ وهما وجهانِ غالبًا ما برّر أحدهما الآخر فقد برّرت مثلاً جريدة «لسان الحال» في عددها ٨١٣٠ بتاريخ ٨ سبتمبر ١٩٢٠ ضرب الطائراتِ الفرنسيّةِ لأهالي حوران بضرورةِ جعلهم يتذوّقونَ حلاوةَ الحضارةِ بالقوّةِ وترويضِهم كما يروّضُ الجوادُ بالسياطِ.

من استلهامٍ لثقافةِ الغربِ وحضارتِهِ استلهامًا عكسَ بوضوحٍ تطوّرَ أسطورةِ الغربِ لديهم في عديدِ المجالاتِ العلميّةِ والأدبيّةِ والتربويّةِ وغيرِها.

لقد بدا الغربُ بالنسبةِ إلى هؤلاءِ الأعلامِ أنموذجًا يُحتذَى، فانبروا ينهلونَ من معارفِهِ وفكرِهِ نهلاً بلغ أوجَهُ في فترةٍ ما بين الحربين[٣] التماسًا لتجديدٍ فكريٍّ على النسقِ الغربيِّ قنواتُهُ الاستلهامُ والاستعارةُ والمحاكاةُ في جميعِ المجالاتِ.

ولمّا كانَت اللغةُ بوّابةَ الاطِّلاعِ على حضارةِ الآخرِ ومعارفِهِ فإنّ ما أُتيحَ لعديدِ الأعلامِ من تضلّعٍ في اللغاتِ الغربيّةِ كالإنكليزيّةِ[٤] والفرنسيّةِ[٥] والروسيّةِ[٦] — حدَّ الكتابةَ بها وتدريسِها — كانَ عاملاً مُهمًّا ورافدًا بارزًا عكسَ بوضوحٍ اهتمامَهم بحضارةِ

٣ والحالُ أنّ بعضَ الدراساتِ والبحوثِ تعودُ بارهاصاتِ هذا النهلِ من الفكرِ الغربيِّ إلى أحمد فارس الشدياق (١٨٠٤–١٨٨٧) وهو ما أشار إليهِ محمد الناصر النفزاوي في كتابِهِ: «**التيّاراتُ الفكريّةُ السياسيّةُ في السلطنةِ العثمانيّةِ (١٨٣٩–١٩١٩)**»، مرجعٌ مذكورٌ، ص ٩. بقولِهِ: «لقد توسّعنا في دراسة الشدياق (...) لأنّنا عثرنا في تفكيرِهِ على أهمِّ التيّاراتِ التي ازدهرت في أوروبا الغربيّةِ في بدايةِ القرنِ السابع عشر.»

٤ من البارزينَ المُتضلّعين في هذهِ اللغةِ نذكرُ: جبران خليل جبران الذي يقول عنهُ عبد الكريم الأشتر في مقال «**مهجر**» بدائرةِ المعارفِ الإسلاميّةِ (بالفرنسيّةِ)

" Mais Djabran ne rédigea plus en arabe, après la constitution de la Rabita, que quelques articles et se tourna vers la langue anglaise dans laquelle il écrivit huit livres? dont The Prophet?... " (E. I. 2, T. X, p.1246)

ونذكرُ أيضًا أمين الريحاني الذي أمكن له أن يتعلّم اللغةَ الإنكليزيّةَ. وأن يتقنَها فكانت واسطةً مباشرةً بينهُ وبين الثقافةِ الإنكليزيّةِ والأمريكيّةِ وبين الفكرِ الأنكلوسكسُوني بصفةٍ عامّةٍ، وقد بلغ اتقانُهُ لهذه اللغةِ حدًّا مكّنهُ من تدريسِها ومن الكتابةِ بها. انظر: سامي الكيّالي، **أمين الريحاني**، مرجعٌ مذكورٌ، ص ١٠

٥ مثل خليل مطران الذي زادته إقامتهُ بباريس أيّامَ شبابهِ معرفةً باللغةِ الفرنسيّةِ وآدابِها. انظر: **محمد مندور، خليل مطران**، مرجعٌ مذكورٌ، ص ٨

٦ وهنا نشيرُ إلى أنّه إلى جانبِ ميخائيل نُعيمة كان سليم قبعين من أبرزِ المتضلّعينَ في اللغةِ الروسيّةِ والمُهتمّين بالأدبِ الرّوسيِّ عامّةً في كتاباتِهِ فعرّفَ بالعديدِ من كبارِ الكتّابِ الرّوس أمثال تروجينيف وبوشكين ومكسيم غوركي وغيرهم ومن هذه الكتاباتِ نذكر: «**قصصٌ روسيّةٌ**»، ترجمةٌ عن الروسيّةِ وهو بأقلامِ أعلامِ القصّةِ الروسيّةِ أمثال بيتروشيفسكي وغيره، طبعةٌ في جوان ١٩٢٩. و«**محكمةُ جهنّم**» ترجمةٌ عن الروسيّةِ وهو في الأصل بقلمِ الفيلسوف الروسيِ ليون تولستوي.

الغرب وثقافتِهِ. فلم يُغفل مارون غُصن خلال بحثه في تحوّلِ ثلاثٍ وعشرينَ لغةً عاميّةً إلى لغةٍ فصيحةٍ وترقّيها من الطورِ العاميّ إلى الطورِ الأدبيّ[٧] – عن دراسةِ تاريخِ عديدِ اللغاتِ الغربيّةِ كالفرنسيّةِ[٨] ضمن طائفةِ اللغاتِ اللاتينيّة، والإنكليزيّةِ[٩] ضمنَ طائفةِ اللغاتِ الجرمانيّةِ. وهو ما يُبرزُ بوضُوحٍ وعيهُ بأهميّةِ معرفةِ تاريخِ هذه اللغاتِ وتطوّرِها خاصّةً وأنّها اللغاتُ التي كُتِبَت بها معارفُ الغربِ وعلومهُ.

لقد كان اهتمامُ المسيحيين العرب باللغاتِ الغربيّةِ إذن مسلكًا ضروريًّا لاكتشافِهِم مُنجزاتِ الغربِ ومعارفِهِ من جهةٍ، ولنقلِهِم هذه المعارفِ إلى العربيّةِ من جهةٍ أخرى اعتمادًا على آليّةِ التعريبِ، إذْ يقول ادوار مرقص: «إنّ معظمَ ما نقرؤهُ اليومَ في لُغتنا العَربيّةِ لأدبائِنا العصريينَ في هذهِ الدِّيارِ مُستخرجٌ من اللغاتِ الأوروبيّةِ ولا سيّما الفرنسويّة وبعدها الإنكليزيّة.»[١٠] ويبرِّرُ ذلك بقوله: «إنّ مَطلع نهضتنَا الحديثة

---

٧ انظر: مارون غصن، **حياةُ اللغاتِ وموتها، اللغةُ العاميّةُ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ٢٣

٨ ففي تأريخهِ للّغةِ الفرنسيّةِ يقولُ مارون غصن: «دخلت اللغةُ اللاتينيّةُ بلادَ غالية (Gaule) في أوائلِ القرنِ الثاني قبل المسيحِ، وما مرّ على ذلك أربعةُ قرونٍ، حتّى كانت قد نابت منابَ اللغةِ الغاليةِ الأصليّةِ، وإنّ هذه اللاتينيةَ لم تكن اللغةَ الفُصحى التي كتب بها أمثالُ «فرجيل» و«شيشرون» بل لغةَ الشعبِ، وكانت تتباعدُ عنها تباعدًا يزدادُ بتوالي العصورِ، وفي مطاوي القرنَين الخامسِ والسادسِ امتزجَ بلغةِ الشعبِ هذه ألفاظ عديدة انسابت إليها من اللغةِ الجرمانيّةِ، ولا سيّما التي كانت تنطقُ بها أهمّ القبائلِ المُجاورةِ من مثلِ قبيلةِ الفرنكيين الساليين (Francs Saliens) وفي القرنِ السابع كانت لغةُ فرنسة بسببِ هذه التطوراتِ تختلفُ عن اللاتينيّةِ الفُصحَى وعن اللغاتِ الجرمانيّةِ اختلافًا واضحًا. وفي القرنينِ التاسعِ والعاشرِ شرع بعضُ الفرنسيينَ في استعمالِ هذه اللغةِ بدلاً من اللاتينيّةِ الفُصحَى على أنّ ميدانَ الآدابِ لم يتسّع أمامها إلاّ في القرنِ الحادي عشر». المصدرُ نفسهُ، ص ص٢٣–٢٤

٩ وهي لغة «تكوّنت من عناصرَ شتّى مُشتقّةٌ من لغاتِ الشعوبِ العديدةِ التي غزت بريطانيا الكبرى وقَطنت بها وأهمّ تلكَ اللغات: اللاتينيّةُ (...) ولغةُ الأنكليين (Angles) والسكسون، واللغةُ الفرنسيّةُ بلهجتها النرمنديّة. أمّا لغةُ الانكليين ولغة السكسون، فقد توسّطتا بين الآخرين في الاستيلاءِ على بريطانيا العظمى، ومنها تكوّنت معظمُ مفرداتِ وقواعِدِ اللغة الإنكليزيّةِ الحاضرةِ. أمّا أوّلُ من كتب باللغةِ الانكليّة–السكسونيّة ورقّاها إلى مستوى لغةٍ كتابيّةٍ أدبيّةٍ، فهو الشاعر شنتر الذي عاش من سنة ١٣٤٠ إلى سنة ١٤٠٠م.» انظر: المصدر نفسه، ص ص٢٥–٢٦

١٠ ادوار مرقص، **فنُّ التعريبِ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ٤

يستلزمُ الأخذَ عن مدنيّةِ وعلومِ وفنونِ الأممِ الغربيّةِ التي سبقتنا مراحلَ في الرقيِّ الماديِّ والأدبيِّ، فهو عهدُ نقلٍ وترجمةٍ عن اللغاتِ الفرنسويّةِ والإنكليزيّةِ والألمانيّةِ والإيطاليّةِ وغيرها.»[١١]

ولم يكن علماءُ المسيحيين العرب علماءَ اختراعٍ واكتشافٍ، بل كانُوا علماءَ نشرٍ وتبسيطٍ للمعارفِ العلميّةِ الوافدةِ من الغربِ أساسًا، يقول جُورج صوايا: «ومن المعلومِ أنّ مؤلّفينَا في هذا العصرِ يستقونَ معارفَهُم من ينابيعِ العلمِ المُتفجّرةِ في الغربِ»[١٢] وهو ما يُؤكّدهُ فؤاد صروف في حديثِهِ عن عمِّه يعقوب صروف بقولِهِ: «(...) وقد كانَ الجانبُ الكبيرُ ممّا نُشرَ في «المُقتطفِ» وكتبهُ صروف منقولاً عن اللغاتِ الأعجميّةِ ولا سيّما الإنكليزيّةِ، إمّا ترجمةً دقيقةً وإمّا تلخيصًا مُحكمًا».[١٣] وفي السياق نفسه يقول فؤاد غصن في مقدّمةِ كتابهِ «**آدابُ الطبِّ وحياةُ الطبيب**»: «(...) وقد جمعنا هذا الكتابَ من معلوماتِنا الخاصّةِ واختياراتِنَا العديدةِ ومن معلوماتِ أعظمِ الأساتذةِ الغربيينَ واختباراتِهم المفصّلةِ في مؤلّفاتِهم الّتي تعالجُ مواضيعَ أدبِ الطبِّ والطبيبِ.»[١٤] ومن هنا كان اقتباسهُ ونشرُهُ وترجمتُهُ للكثيرِ ممّا توصّل إليه الغربيّونَ في علمِ الطبِّ، والدليلُ على ذلكَ ما تحفلُ به مؤلّفاتهُ من استعمالٍ للعديدِ من المصطلحاتِ باللغاتِ الأجنبيّةِ[١٥]، ومن استعراضٍ لآراءِ أساتذةِ الغربِ[١٦] فيما يطرقُ من مواضيعَ.

ولم يخرج أنطون سعادة في كتابِهِ «نشوءُ الأممِ» عن هذا التوجّهِ، بتفاعلِهِ مع

---

١١ إدوار مرقص، **فنُّ التعريب**، مصدر مذكور، ص ٥
١٢ جورج صوايا، **المناهجُ الطبيّةُ لاتّقاءِ الأمراضِ الإفرنجيّةِ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ٢
١٣ فؤاد صروف، **يعقوب صروف العالِمُ والإنسانُ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ص٦٤–٦٥
١٤ انظر: فؤاد غصن، **آدابُ الطبِّ وحياةُ الطبيبِ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ٣
١٥ المصدر نفسه، الصّفحاتُ: ٤٣ + ٥٧ + ١٤٧+ ١٥٨+١٦٠ +١٩٢ +١٩٣ + ١٩٤+١٩٦ .
١٦ المصدرُ نفسهُ، انظر بالتحديدِ استعراضَ المؤلّفِ لمواقفِ كلٍّ من لويس برُوك (ص١٧٨) ولويس جُوليان (ص١٨١) وايكار (ص١٩٣) وبريسمبوره وامبار (ص١٩٣).

النزعةِ العلمويّةِ الوضعيّةِ التي كانت سائدةً في الغربِ خلالَ القرنِ التاسع عشر وبدايةِ القرنِ العشرين، وهي نزعةٌ تُؤمنُ إيمانًا راسخًا بقدرةِ العلمِ والعقلِ البشريِّ على حلِّ ألغازِ التاريخِ والاجتماعِ مثلَ حلِّ ألغازِ الطبيعةِ، ولا يشُوبُها ارتيابٌ في التقدّمِ المُطّردِ الذي تحقّق في الماضي حتّى وصلَ إلى ما عليهِ الحضارةُ الغربيّةُ الحديثةُ.[١٧]

أمّا فؤاد صروف فقد كان بدورِهِ مشدودًا في جلِّ كتاباتهِ إلى الفكرِ العلميِّ الغربيِّ وأساطينهِ وفُتوحاتهِ وآفاقهِ[١٨] انشدادًا عبّرَ عنهُ بقولِهِ: «إنَّ المباحثَ التي تشتملُ عليها أبوابُ هذا الكتابِ، تملأُ ألوفًا من المجلّداتِ في اللغاتِ الأجنبيّة.»[١٩] ليُصرِّحَ بقولِهِ: «لا فضلَ لي فيها إلاّ محاولة اختيارِ الجديدِ ونقلهِ إلى اللغةِ العربيّةِ، محافظةً على صِلتِها بتيّاراتِ الفكرِ العلميِّ في الغربِ.»[٢٠]

وفي الأدبِ سهّلَ إلمامُ العديدِ من الأعلامِ باللغاتِ الغربيّةِ مثلما بيّنّا اطّلاعَهم على آدابِ الغربِ وتشبُّعَهم بثقافتهِ وفي هذا السياقِ يندرجُ اهتمامهُم بالآدابِ الغربيّةِ،

---

١٧ وهو خلاصةُ ما توصّلَ إليهِ عبد المجيد الشرفي في ملفّ: **أنطون سعادة**، «**نُشوء الأمم أو العلمُ في خدمةِ السياسة**»، مرجعٌ مذكورٌ، فهو يُثبتُ «أنَّ التأثّرَ بالنظريّاتِ الغربيّةِ كان واضحًا وضوحًا ساطعًا لدى المسيحيين العرب منذُ فرح أنطون وشبلي شميل» ليخلصَ إلى أنّهُ رغمَ توفيقِ سعادة في تعبئةِ العديدِ من المفاهيمِ التي أنتجتها العلومُ الإنسانيّةُ والاجتماعيّةُ الغربيّةُ الحديثةُ، فإنّهُ لم يرتقِ إلى مرحلةِ إنتاجِ المعرفةِ، فبقي عالةً على المكتسباتِ المعرفيّةِ الأجنبيّةِ، واكتفى بتوظيفها. مرجعٌ مذكورٌ، ص ٨٥

١٨ انظر في هذا المجالِ: فؤاد صروف،
– **أساطينُ العلمِ الحديثِ**، مصر، مطبعة المُقتطف، ، ١٩٣٩
– **فتوحاتُ العلمِ الحديثِ**، مصر، دار المُقتطف، ١٩٣٩
– **آفاقُ العلمِ الحديثِ**، مصر، دار المُقتطف، ١٩٣٩

١٩ فؤاد صروف، **فتوحاتُ العلمِ الحديثِ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص٤٣٢

٢٠ المصدرُ نفسهُ، ص. نفسُها، وبالتحديدِ تعديدهُ للعلماءِ الذين استند إليهم بقوله: «ففي بابِ غرائبِ الأفلاكِ كان جلّ اعتمادي على كتاباتِ السر جيمز جينز في كتابيه «**الكونُ الذي حولنا**» The Universe around us و«**الكونُ المُحجّبُ بأسرارٍ**» The Mysterious Universe وفصلينِ لهُ في مجلّةِ نايتشر Nature أوّلها «في أصلِ النظامِ الشمسي» والثاني «في ما وراءَ المجرّدِ» والسر ارثر أدغتن في كتابهِ «النجومُ والذرّاتُ» Stars Atomsand، ومجموعةٌ من المقالاتِ لأعلامِ العلماءِ في نايتشر عنوانُها «أصلُ الكونِ.»

فقد عبّرَ الأدباءُ وخاصّةً المهجريّونَ من خلالِ كتاباتِهم عن طبيعةِ علاقتِهم بالمرجعِ الثقافِي الغربيِّ، وهي علاقةٌ سمتُها اتّخاذُ هذا المرجعِ الأجنبيِّ المُغايرِ أنموذجًا يُحتذَى ومنبعًا ينهلُ منهُ. وقد سلكَ هؤلاءِ الأدباء مسلكينِ في اكتشافِ هذا المرجعِ والاطِّلاع عليه: المسلكُ الأوّلُ مُباشرٌ يتمثّلُ فيما أُتيحَ للعديدِ من المسيحيينَ العرب من إقامةٍ في مناخِ الثقافةِ الغربيّةِ، والمسلكُ الثاني غيرُ مباشرٍ وهو الترجمةُ[٢١] باعتبارها نشاطًا اقتضاهُ وساعدَ على نُموّهِ السياقُ الحضاريّ العامّ.

على هذا النحو توفّرت للأدباءِ سبلُ الاطِّلاعِ على الآدابِ الغربيّةِ فتأثّرُوا بتيّاراتِ المرجعِ الأدبيِّ الثقافيِّ الغربيِّ: بالكلاسيكيّةِ والرومنطيقيّةِ والواقعيّةِ والرمزيّةِ وبمختلفِ ما ظهرَ في الثقافةِ الغربيّةِ من تيّاراتٍ ومذاهبَ، وهو ما انعكسَ على إنتاجِهم الإبداعيِّ والفكريِّ، فجاءت الحداثةُ الأدبيّةُ عندهم خليطًا من تلك التيّاراتِ والمذاهبِ. وإنّكَ لتقرأُ كتابات جبران أو نُعيمة أو مطران مثلاً، فإذا الرومنطيقيّةُ فيما يكتبونَ وكذلك الرمزيّةُ وكذلك الواقعيّةُ، وإذا بنا في حرجٍ من أمرنا إلى أيِّ تيّارٍ يُردُّ فكرُ هذا أو ذاكَ من هؤلاءِ الأعلامِ.

ولا بُدّ من الاعترافِ هنا بما كان للرومنطيقيّةِ الغربيّةِ من حضورٍ بارزٍ لدى أدباءِ المسيحيين العرب. لقد استهواهُم هذا التيّارُ الأدبيُّ الوافدُ استهواءً عبّرُوا عنه من خلالِ ولعِهم بالاطِّلاعِ على أدبِ الرومنطيقينِ الغربيينَ[٢٢] وكان أبرزُهم هيقو (Hugo)[٢٣]

---

٢١ ألم نقُل أنّ الترجمةَ هي أقصى درجات التعبيرِ عن الانبهارِ بالإبداعِ الغربيِّ لدى أعلام المسيحيين العرب في فترة ما بين الحربين!

٢٢انظر في هذا السياق:

BIEDERMANN. Alfred, *le Romantisme européen*, 2 T, Nouveaux classiques Larousse, T.1, 1972

وهو المصدرُ الذي اعتمدناه في اختيارنا وتعريفنا ببعضِ أعلامِ الرومنطيقيّةِ الغربيّةِ.

٢٣ Hugo (Victor) (١٨٠٢–١٨٨٥) وهو أديبٌ فرنسيٌّ من مشاهيرِ الرومنطيقيينَ في فرنسا

ولَمَارتين (LAMARTINE)[٢٤] وشلّي (SHELLEY)[٢٥] ووتمن (WHITMAN)[٢٦] وكيتس (KEATS)[٢٧] وبيرن (BYRON)[٢٨] وغيرهم.

وهكذا فإنّ الآثارَ التي أنتجَها هؤلاءِ الأعلامِ ممّن ذكرنَا وممّن لم نَذكُر، مثّلت المَعينَ الذي نهلَ منه أعلامُ الرومنطيقيّةِ العربيّةِ المسكُونونَ بسُؤالِ الحداثةِ على امتدادِ العُقودِ الثلاثةِ الأولى من القرنِ العشرينَ، نهلاً أفضى إلى ظهورِ سُننٍ إبداعيّةٍ جديدةٍ في الأدبِ العربيِّ وصيغٍ فنيّةٍ لا عهدَ له بها، وأجناسٍ أدبيّةٍ لم يعرفها قبلَ تفاعُلِه مع الآدابِ الغربيّةِ مثلَ القصّةِ والروايةِ والمسرحيّةِ في مجالِ النثرِ.

أمّا الشعرُ فقد عصفت به عاصفةُ الحداثةِ عصفًا قِوامُه الثورةُ على ما هو سائدٌ والإجابةُ عن سؤالِ التجديدِ الأدبيِّ وفقَ الأنموذجِ الغربيِّ إجابةً تجلّت في قصيدةِ النثرِ أوّلاً وفي نظريّةِ الأدبِ والنقدِ مع مطرانْ والريحاني ثانيًا.

ورغمَ ذلك فلا بدّ من الإشارةِ إلى ما تخلّلَ اهتمامَ الأدباءِ بالمرجعِ الأدبيِّ الغربيِّ في بعضِ الأحيانِ من تنبيهٍ إلى ضرورةِ عدمِ الذوبَانِ فيه وإلى ضرُورةِ تمثّلهِ وهضمهِ وتحويلهِ إلى عنصرٍ من مُكوّناتِ الذاتِ.[٢٩]

ورحّبَ المسيحيّون العرب بالتعليمِ الغربيِّ الحديثِ في المدارسِ الإرساليّةِ التي أقامها الفرنسيّونَ والإنكليز والأمريكيّونَ والروس[٣٠]. وهو ما يُبرِّرُ اهتمامَهم بمناهجِ التعليمِ الغربيِّ وطُرقهِ ونظريّاتهِ الحديثةِ، يقولُ أمير بقطر: «إذا قُلنَا اليوم أنّ أمريكَا مصنع

٢٤ LAMARTINE (Alphonse De) (١٧٩٠–١٨٦٩) وهو من أعلامِ الرومنطيقيّةِ الفرنسيّةِ
٢٥ SHELLEY (Percy bysshe) (١٧٩٢–١٨٢٢) شاعرٌ رومنطيقيٌّ أنكليزيّ
٢٦ WHITMAN (Walt) (١٨١٩–١٨٩٢) شاعرٌ غنائيٌّ أمريكيٌّ حرّر الشّعرَ من قيودهِ.
٢٧ KEATS (John) (١٧٩٥–١٨٢١) شاعرٌ إنكليزيٌّ رومنطيقيٌّ.
٢٨ BYRON (Lord , George Gordon) (١٧٨٨–١٨٢٤) من أشهرِ الرومنطيقيينَ الإنكليزيين إنتاجًا
٢٩ جبران خليل جبران، **الأعمالُ الكاملةُ لجبران خليل جبران**، مصدرٌ مذكورٌ، فصلُ «**مُستقبلُ اللغةِ العربيّةِ**»، ص ٥٥٥–٥٦٥
٣٠ انظر: هشام شرّابي، **المثقّفونَ العرب والغرب**، مرجعٌ مذكورٌ، ص ٦٤

للتجاربِ العلميّةِ الفنيّةِ في التربيةِ، جازَ لنا القولُ أنّها أيضًا مَصنعٌ واسعُ النطاقِ في الفلسفةِ وعلمِ النفسِ وعلومِ الاجتماعِ والعلومِ الطبيعيّةِ والصناعيّةِ والفنيّةِ. وما دامت هذه التجاربُ قائمةً، والعالمُ في تغيّرٍ مستمرٍّ، ومدنيّتنَا في تَغيُّرٍ مُتواصلٍ، فمن المُحتّمِ أن تُخرجَ لنا مصانعُ أمريكا نتائجَ هذهِ التجاربِ تباعًا، ولا غرابةَ إذا هبطت علينَا من سمائِها آراءٌ جديدةٌ، ونظريّاتٌ جديدةٌ ونماذجُ لمدارسَ جديدةٍ ومناهجُ جديدةٌ وطرقٌ جديدةٌ (...)، ولا بدعَ إذا قرأنَا يوميًّا المُؤلّفاتِ التي ترِدُ تِباعًا عن نُظمِ المدارسِ الحديثةِ في أوروبا.»[31]

وقد قرّر بقطر الاطِّلاعَ على هذه النظمِ في إطارِ اهتمامهِ بالمناهجِ التربويّةِ الغربيّةِ، إذ يقُول: «(...) وقد اطّلعتُ أخيرًا على مجلّةٍ إنجليزيّةٍ حديثةٍ اسمُهَا «العصرُ الحديثُ» أو مجلّةُ «التربيةِ الجديدةِ» فألفيتُها جامعةً لآراءِ أكابرِ أساتذةِ التعليمِ في أمريكَا، وعلى رأسِهم أساتذةُ جامعةِ كلومبيَا في نيويورك أمثال ديوي[32] وكلباترك[33] ومنرو ورسل ورج وثورندأيك وغيرهم من الذين كتبنَا عنهُم كثيرًا في مجلّتنا «التربيةُ الحديثةُ» وفي غيرها من الصحفِ والمجلاّتِ.»[34]

أمّا في المجالِ الدينِي فمنَ الصعبِ تحديدُ علاقةِ أعلامِ المسيحيين العرب بالكنيسةِ الغربيّةِ في فترةِ ما بين الحربينِ نظرًا لما يُحيطُ بهذه العلاقةِ من تبايُناتٍ تُغذّيهَا النزعاتُ الطائفيّةُ.

ومن هنا سنحاولُ الوقوفَ عند حدِّ تبيّنِ أثرِ الانتماءِ الديني المسيحِيِّ في تبنِّي مُنجزاتِ الغربِ ومعارفهِ، بمعنى هل إنّ استلهامَ المسيحيّين العرب لمُنتجاتِ الغربِ الحضاريّةِ كان تبريرًا لمسيحيّتهِم أم شيئًا آخرَ؟

---

٣١ أمير بقطر، **كيفَ نتعلّمُ لنعيشَ؟**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ص ١٠–١١

٣٢ نسبَ إليهِ أمير بقطر ظهورَ نواةِ المدرسةِ الحديثةِ إلى عالمِ الوُجودِ سنةَ ١٨٩٦ حينما أنشأ ديوي معهدًا تجريبيًّا أطلقَ عليهِ اسم مدرسةِ المعملِ .Laboratory school انظر: أمير بقطر، **كيفَ نتعلّمُ لنعيشَ؟**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ٢١

٣٣ استلهمَ أمير بقطر فلسفتهُ، كما اعتمدَ على العديدِ من أمثلتهِ في هذا المجالِ. المصدرُ نفسهُ، ص ٢٨ + ٣٣

٣٤ المصدرُ نفسهُ، ص ١٢

من البديهيِّ أن لا ننكرَ أنّ ميلَ هؤلاءِ الأعلامِ إلى الغربِ واهتمامهم به ودعوتهم إلى استلهامِ معارفهِ كانت تُغذّيه مَسيحيّتهُم، يقول وديع ديب: «كانت مَسيحيّةُ لبنان مساعدًا أساسيًّا في ذلك الميلِ إلى الغربيينَ والأخذِ عنهُم.»[٣٥]

غيرَ أنّ هذا الميلَ لا يُخفي في الحقيقةِ فكرةَ التمايزِ عن المسيحيّةِ الغربيّةِ[٣٦] التي ما انفكّت تشتدُّ لدى الطوائفِ التي لا صلةَ مذهبيّةَ[٣٧] لها بالغربِ، يقول الأب جورج خضر: «ما يُدعَى مسيحيّةً عربيّةً هو عالمُ الانقسامِ، وإن علاقتهُ بالغربِ ليست واحدةً ولا يمكنُ أن تكونَ إلاّ على قدرِ تأصيلِ التمايزِ في اللاهوتِ نفسهِ.»[٣٨] ويستعرضُ مثلاً ما وسمَ الوحدةَ القائمةَ بين الطوائفِ الكاثوليكيّةِ والمسيحيّةِ الغربيّةِ بقولهِ: «مع الانتدابِ تتجدّدُ بنيةُ الطوائفِ الكاثوليكيّةِ والأحوالِ الشخصيّةِ، كلّ شيءٍ تقليدُ للهيكليّاتِ الكاثوليكيّةِ التقليديّةِ، ويبدأُ الفصامُ بين نخبةٍ من العلمانيينَ والاكليريينَ اتّخذُوا الحضارةَ الغربيّةَ نمطَ حياةٍ وأوساطٍ شعبيّةٍ ظلّت مُتّصلةً بشكلٍ أو بآخرَ بالجذورِ، المعاهدُ الأجنبيّةُ من جهةٍ والتنشئةُ الإكليريكيّةُ على اللاهوتِ اللاتينيِّ الملقّنِ بالفرنسيّةِ، نقلُ الديورةِ من طبيعتِها الشرقيّةِ إلى رهبانيّاتٍ مُنظّمةٍ على الطريقةِ الغربيّةِ، اختيارُ أساقفةٍ اتّبعُوا دراسيًّا النهجَ الغربيّ، ثنائيّةُ الثقافةِ واللغةِ، كلُّ ذلكَ أُريدَ به طمسُ معالمِ

٣٥ انظر: وديع ديب، **الشعرُ العربيّ في المهجرِ الأمريكيّ**، مرجعٌ مذكورٌ، ص ٣٣

٣٦ يقول ديك أغناطيوس في تأريخهِ لهذا التمايز: «من الصعبِ أن نُحدّدَ بوجهِ التدقيقِ الزمن الذي تبلور فيهِ العالمانِ المسيحيانِ الشرقيُّ والغربيُّ في كيانينِ مختلفينِ واضحي المعالم. إلاّ أنّنا منذُ توطّدِ السلم القسطنطيني في مطلعِ القرنِ الرابعِ نجدُ كتلتينِ مُتميّزتينِ في أهبةِ التجاورِ والتكاملِ لتجسيمِ الكنيسةِ الواحدةِ في حضاراتٍ مختلفةٍ، ولكنّ الأحداثَ والتاريخَ جعلهما، بعد فترةِ تعايشٍ قصيرةٍ، ينعزلانِ ويتنافرانِ ثمّ يتجابهانِ وينفصلانِ، ولم تفلح حتّى الآن المحاولاتُ الكثيرةُ لرأبِ الصدعِ وإزالةِ تلك القطيعة وما تجرّهُ من منافاةٍ صريحةٍ لإرادةِ المسيحِ وتشويهٍ فاضحٍ لمعنى الأخوّةِ المسيحيّةِ.» انظر: ديك أغناطيوس، **الشرقُ المسيحي**، بيروت، المكتبةُ البولسيّة، د.ت، ص ١٢٩

٣٧ ذلك أنّ المسيحيّةَ في الشرقِ كانت مُنقسمةً إلى فئتينِ واسعتينِ: فئةُ الطوائفِ الشرقيّةِ، المُستقلّةُ عن كلِّ سلطةٍ دينيّةٍ خارجةٍ عنها، وفئةُ الطوائفِ الموصُوفةِ بالغربيّةِ أي الكاثوليكيّةُ الخاضعةُ للكنيسةِ الرومانيّةِ والمنتميةِ إلى عقيدتِها وتعاليمِها.

٣٨ جورج خضر وآخرون، **المسيحيّةُ العربيّةُ والغربُ**، مرجعٌ مذكورٌ، ص٨٨

المسيحيّةِ الشرقيّةِ والاستلابِ الحضاريِّ: الحكمُ الذاتيُّ لكلِّ طائفةٍ وربطِها برومية مباشرةً كان يعني إلغاءَ الروابطِ فيما بينَها وشرذمةُ المُتّحدِ الاجتماعيِّ.»[٣٩]

وإن ثبتَ أنّ أعلامِ المسيحيين العرب على اختلافِ طوائفِهم كان لهم اهتمامٌ بالمسيحيّةِ الغربيّةِ التماسًا للتوحُّدِ أو دعوةً إلى التمايُزِ، فقد كان من الصعبِ تحديدُ قنواتِ هذا الاهتمامِ بشكلٍ دقيقٍ، نظرًا إلى التباسِ الدينيِّ بالسياسيِّ في سياقِ علاقاتِ التبعيّةِ اللاهوتيّةِ والفكريّةِ التي فرضها الغربُ المسيحيُّ في فترة ما بين الحربينِ.

لقد أدّى المُثقّفونَ المسيحيّونَ العرب مُهمّتهُم في المُجتمعِ العربيِّ الإسلاميِّ من خلالِ كونِهم مُفسّرينَ للغربِ ومُبشّرينَ بقيمِهِ،[٤٠] خاصّةً وأنّه لم يكن ممكنًا إغفالُ حقيقةِ كونِ الحضارةِ الغربيّةِ كانت حضارةً مسيحيّةً جعلت المسيحيين العرب في وضعِ انسجامٍ طبيعيٍّ مع قيمِ الغربِ وثقافتهِ، فاستلهمُوا واستعارُوا عن وعيٍ معارفهُ وتمثّلوها فهضمُوها وأعادُوا صياغتها على نحوٍ يصيرُ معه للاستلهامِ حدودٌ.

ولكنّ الغربَ لم يكن بالنسبةِ إلى هؤلاءِ معارفَ ومُنجزَاتٍ فحسبُ، بل كان أيضًا انتدابًا واستعمارًا أي غربًا سياسيًّا غازيًا عبّرُوا عن مواقِفِهم المُتباينَةِ منهُ ومن «رِسالتِهِ» في العديدِ من مُؤلّفاتِهم تصريحًا وتضمينًا ونضالاً. ولعلّ الموقفَ البارزَ من هذهِ المواقِفِ مُقاومةُ هؤلاءِ الأعلامِ للاستعمارِ بمُختلفِ أشكالِهِ ومُطالبتِهم باستقلالِ أوطانِهم.[٤١]

٢) الغربُ السياسيّ: الاستعمارُ والمطالبةُ بالاستقلالِ

لقد كان الاستعمارُ (الامبرياليزم) عندَ أنطون سعادة يُمثّلُ أعلى مرحلةٍ من مراحِلِ

---

٣٩ جورج خضر وآخرون، **المسيحيّة العربيّةُ والغربُ**، مرجع مذكور، ص ٩٠

٤٠ هشام شرّابي، **المثقّفونَ العرب والغرب**، مرجعٌ مذكورٌ، ص ٣٠

٤١ وهو موقفٌ نُلمعُ إليهِ هنا فقط باعتبارِهِ توجّهًا استقطبَ ليس فقط رجالَ السياسةِ بل أيضًا الأدباءَ والصحافيينِ ورجالَ الدينِ والمُؤرّخينَ، وغيرهِم لنتبيّنَ لاحقًا أشكالَ التعبيرِ عنهُ عندَ حديثِنا عن المشاغِلِ السياسيّةِ ضمنَ مسألَةِ اللائكيّة.

الرأسماليّةِ، وهذا يعني أنّهُ لولا الرأسماليّةُ لم يكن ثمّةَ استعمارٌ سياسيٌّ واقتصاديٌّ، ولولا حاجةُ المتموِّلينَ إلى استثمارِ ما يفيضُ من أموالِهم، أو لولا طَمعُهُم بمُضاعفةِ مكاسبِهِم ومَغانِمِهِم، ما كانوا يُوجّهُونَ أبصارَهُم شطرَ البلدانِ الأجنبيّةِ الضعيفةِ، فيُجرِّدونَ الحملاتِ العسكريّةَ، ويُنفِقونَ الملايينَ ليُخضعُوها ويفرضُوا سيادتَهُم عليها. وكان الاستعمارُ السياسيّ الحديثُ عندهُ واحدٌ في أهدافِهِ وأغراضهِ سواءٌ تلبّسَ بالحمايةِ والوصايةِ أم بالانتدابِ، تعدّدت الأسماءُ والموتُ واحدٌ.[٤٢]

لذلك اعتبرَ سعادة أنّ الحكوماتِ الاستعماريّةَ كانت ولا تزالُ تمثّلُ الطبقاتِ الرأسماليّةَ العُليَا، فهذه الطبقاتُ هي التي تضعُ لِحكوماتِهَا سِياستَهَا وبرامجَهَا، وهي التي تسيِّرُهَا وتقودُهَا وتحرِّكُهَا وفقَ ما تشاءُ مصالحُهَا الماليّةُ الكبرى.[٤٣] ليخلصَ إلى أنّ «الاستعمارَ يرمي في الدرجةِ الأولَى إلى تسهيلِ كلِّ الأسبابِ والعواملِ التي تُساعِدُ الشركاتِ الكبرى والمصارفَ على استثمارِ رؤوسِ أموالِهَا في البُلدانِ المُستعمرَةِ على أضمَنِ شكلٍ وأفضلِ نتيجةٍ ماديّةٍ، وذلكَ باحتكارِ مُنتجَاتِها الزراعيّةِ والمعدنيّةِ والسيطرَةُ على مرافِقِهَا الحيويّةِ وماليّتِهَا، وفتحِ بَنادِرِهَا لِمتاجِرِ المُستعمِرِ دونَ مُنافسَةٍ.»[٤٤] وهكذا فقد أظهرَ أنطون سعادة للمَلإِ حقيقةَ الانتدابِ باعتبارِهِ صيغةً استعماريّةً سافِرةً، فحملَ عليهِ أشدّ الحملاتِ.

وأمّا جبران خليل جبران فقد تجاوزَ المظهرَ السياسيّ الاستيطانِيّ للاستعمارِ ليُنبِّهَ شَعبَهُ إلى الاستعمارِ الاقتصاديِّ أو ما يُسمِّيهِ الاستِعمارَ الجَدِيدَ، مثلما أشارَ إلى ذلك صرَاحَةً في مقَالٍ عنوانهُ «الاستِقلالُ والطرَابيشُ.»[٤٥]

وهكذا فإنّ ما عبّرَ عنهُ المسيحيّون العرب من مواقفَ مُناهِضَةٍ للاستعمارِ وكاشفَةٍ

---

٤٢ انظر: أنطون سعادة، **مُختاراتُ سعادة**، ط١، بيروت، دار فكر للأبحاث والنشر، ١٩٩٢، ص ١٧٨

٤٣ المصدرُ نفسهُ، ص ١٧٩

٤٤ المصدرُ نفسهُ، ص ١٧٨

٤٥ انظر: جبران خليل جبران، **المَجموعةُ الكامِلةُ لِمؤلّفاتِ جبران خليل جبران**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ٥٣٠

لسياستِهِ كانت تُعاضِدُها مُطالبتُهُم بالاستقلالِ ونضَالُهُم من أجلِ التحرُّرِ[٤٦]، فراهنُوا على نيلِهِ وأبانُوا سُبلَهُ، فلا استقلالَ عند أنطون سعادة دونَ وطنيّةٍ.[٤٧] لذلكَ أوجبَ على السوريينَ إذا كانُوا يطمَحُونَ إلى الاستقلالِ والحريّةِ كأُمّةٍ حيّةٍ أن يتّحِدُوا كالأُمَمِ الحيّةِ التي سَبقتهُم، فيعتمدُونَ على أفعالِهِم لا أقوالِهِم، وعلى اتّحادِهِم لا مُنازعاتِهِم، وعلى أنفسِهِم لا على غَيرِهِم، لأنّ هذهِ هي الطريقُ الوحيدَةُ إلى الحُريّةِ والاستقلالِ. ونبّهَ من خطرِ الصهيونيّةِ بقولِهِ: «وإحدَى هذهِ الويلاَتِ الآخِذَةِ في الحُلولِ في الأراضِي السوريّةِ كَضيفٍ ثَقيلٍ يضطرُّ الساكِنينَ إلى الرحيلِ هي الصهيونيّةُ، فلِلصهيُونيّةِ جمعيّاتٌ وفُروعٌ في جميعِ أقطارِ المسكُونةِ تعملُ يدًا واحِدةً لغايةٍ واحدَةٍ وهي الاستيلاءُ على فِلسطينَ وطردِ سكّانِها السوريينَ منها.»[٤٨]

ولم يقتصر رفضُ سعادة الحاسمُ للاستعمارِ والإمبرياليّةِ الغربيّةِ وأخطارِهِمَا على سُوريّة فحسب، فهو مع انصبابِ تفكِيرِهِ وجُهدِهِ على القَضِيّةِ السوريّةِ كان مُتعاطِفًا مع الجبهةِ العربيّةِ بأوسعِ مَعانِيها ومُتضامِنًا مع الثورَاتِ العربيّةِ مُعتبرًا أنّ لا سبيلَ إلى الاستقلالِ غيرَ الكِفاحِ المُسلّحِ.

ولّما اعتبرنَا المُطالبةَ بالاستقلالِ توجُّهًا بارزًا لأعلامِ المسيحيين العربِ، فقد تغنّى ثلّةٌ من أدبائِهِم ببعضِ الزعماءِ الوطنيينَ الذينَ ترأّسُوا نضالَ شُعوبِهِم مِثلمَا فعلَ مطران في قَصِيدتِهِ «فريدٌ في السجنِ» أو «تِمثالُ سَعد».[٤٩]

---

٤٦ وفي هذا المجالِ نُشِيرُ إلى أنّهُ خلالَ فترةِ ما بين الحربينِ ظهرت أُولَى التحالُفاتِ ذاتِ الطابعِ البرلمانيِّ بينَ وُجهاءَ مَسيحيينَ ومُسلمينَ مُتمحورَةً على النضالِ في سبيلِ الاستقلالِ: الحزبُ الدستوريّ في لبنان والكتلةُ الوطنيّةُ في سورية وحزبُ الوفدِ في مصر ومن قادةِ هذه التحالُفاتِ المسيحيينَ يمكنُ أن نذكرَ بشارة الخوري وهنري فرعون في لبنان وفارس الخوري في سوريا ومكرم عبيد في مصر.

٤٧ انظر: أنطون سعادة، **المجمُوعةُ الكامِلةُ**، ج١، ط١، بيروت، ١٩٨٠، ص ٢٣

٤٨ المصدرُ نفسهُ، ص ٣٢

٤٩ والمقصودُ سعد زغلول (١٨٥٧–١٩٢٧). انظر: **ديوانُ الخليلِ**، مصدرٌ مذكورٌ، ج ٢، ص ٢٣٨. و ج٤، ص ٢٥٠

أمّا مي زيادة فقد عبّرت بطريقةٍ مختلفةٍ عن موقفِها بقولِها: «وقامت الحركةُ الوطنيّةُ المصريّةُ وهنا كانت يقظتِي الأدبيّةُ الصحيحةُ والخَلقُ الجديدُ الذي أمدَّتني تلكَ الحرَكةُ برُوحِهِ.»[٥٠]

ولعلّ البارزَ في كفاحِ هؤلاءِ جميعًا من أجلِ الاستقلالِ كفاحُهُم في الصحافةِ من خلالِ ما كانت تحفلُ به الصحفُ من حملاتٍ على سياسَةِ أوروبا ونشرٍ للوعي التحرّريِّ، فقد وقفت مثلاً جريدةُ «البلادِ» لصاحبِهَا روفائيل بطّي تُؤازرُ عميدَ حزبِ «الإخاءِ الوطنيِّ العراقِيِّ»[٥١] ياسينَ الهاشمي، وتسانِدُهُ بحماسةٍ قبلَ أن يتكوّنَ الحزبُ، فناصَرَتْ في هذا السبيلِ الحركةَ الوطنيّةَ بما أوتيت من نشاطٍ، غيرَ أنّها أُصيبت من جرّاءِ مَبدئِهَا وصُمودِهَا للنضالِ بالتعطِيلِ المُتواصِلِ فكانت تصدُرُ جريدةٌ بمكانِ كلِّ جَريدةٍ تُعطّلُ.[٥٢] ولقيَ صاحبُ الجريدَةِ طبعًا الاضطهادَ من سِجنٍ ونفيٍ، وأصيبَ بخسائِرَ فادِحةٍ، فلمّا تأسّسَ الحزبُ انخرطَ فيهِ، وصارَ يواصلُ أداءَ واجبِهِ من غيرِ أن يكلِّفَ الحزبَ فلسًا واحدًا.[٥٣]

ولمّا تعدّدت أشكالُ النضالِ وسُبُلُهُ أنشأَ سلامة موسى جمعيّةَ «المصريُّ لِلمِصريِّ» وحدّد هدفَها بقولِهِ: «ثمَّ كان أيضًا في ١٩٣٠ كفاحٌ آخرَ للمستعمِرينَ، وقد جعلتُهُ إيجابيًّا بنَائيًّا وذلكَ بإنشاءِ جَمعيّةِ «المصريِّ لِلمصريِّ» ذلكَ أنَّ فهمِي للاستعمارِ كان ومازالَ ينطوِي على أنّهُ نظامٌ يقومُ لاستغلالِ المُستعمَراتِ (...) وألّفتُ جمعيّةَ «المَصريِّ لِلمصريِّ» كي نضربَ الاستعمارَ البريطانِي (...) وكان قانونُ الجَمعيّةِ يشترطُ على أعضائِهَا ألاّ يشترُوا سلعةً أجنبيّةً ما دامَ هناكَ ما يُقابِلُها من السلعِ المصريّةِ

٥٠ انظر: استفتاءَ مجلّة **«الهلال»** **أهمُّ حادثٍ أثّرَ في مجرَى حياتِي** ع. فيفري ١٩٣٠، ص ٤٠١

٥١ وهو حزبٌ أُنشِئَ سنةَ ١٩٣٠

٥٢ من أسماءِ الصحفِ التيْ أصدرَتهَا جريدةُ «البلادِ» في فتراتِ تَعطِيلِها المُتعدِّدةِ «صوتُ العراقِ»، «الشعبُ»، «الزمانُ»، «نداءُ الشعبِ».

٥٣ انظر: روفائيل بطّي، **الصحافةُ في العراقِ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ١١٨

وأن يُقاطِعُوا المصنُوعاتِ الأنجليزيّةَ، وأن يتّجِرُوا مع التجّارِ المِصريّينَ دونَ التجّارِ الأجانبِ (...) وكان هذا كِفاحِي للاستعمارِ.»[٥٤]

هكذا إذن كان الغربُ السياسيُّ عند أعلامِ المسيحيين العرب استعمارًا إمبرياليًّا، تفطّنُوا إلى أنّهُ لم يكن حاملَ رِسالةٍ حضاريّةٍ مثلما كان يَدّعِي، بل هو سيطرةٌ واستغلالٌ واحتلالٌ لأوطانِهم[٥٥]، فانبرَى عددٌ كبيرٌ منهُم يُناضِلُ من أجلِ التحرُّرِ نضَالاً وإن تَنوّعت أشكَالُهُ ومجَالاتُهُ فقد عبّرَ عن وعيٍ تحرّريٍّ رهانُهُ المُطالبةُ بالاستقلالِ.[٥٦]

غيرَ أنّ من المسيحيين العربِ من كان لهُ موقِفٌ مُغايِرٌ من الغربِ السياسيِّ (وخاصّةً فرنسا) نذكرُهُ في هذا السياقِ لأنّهُ كان أيضًا توجُّهًا بارزًا لدى ثلّةٍ من هؤلاءِ الأعلامِ، وإن تحاشوا التعبيرَ عنهُ. وهذا طبيعِيٌّ، يقول: س.هـ. لونغريغ «بالنسبةِ للموارِنةِ والرومِ الكاثوليكِ فإنّ فرنسا كانت دونَ سواهَا الصديقَ والمُمدِّنَ والحامِي وكان الحُصولُ على الجنسيّةِ الفرنسيّةِ حُلمًا مُفضّلاً، والتدخّلُ الفرنسِيُّ وسِيلةً معقُولةً للتّحرُّرِ من الحُكمِ التركِيِّ.»[٥٧] ولعلّ أبرز ممثّلِي هذا الموقف الخوري اسطفان البشعلاني (المؤرِّخ) من خلالِ كتابهِ «**لبنان ويوسف بك كرَم**» الذي صدرَ مع بدايةِ الانتِدابِ الفرنسِيِّ على سوريّة ولبنان، وكشفَ بوضُوحٍ تَملُّقَ مُؤلِّفهِ للفرنسيينَ وتمجيدِهِ لعلاقاتِهم الحَميمةِ مع الموارِنَةِ، فلم يألُ جُهدًا في إظهارِ حُبِّ يوسف بك كرَم للفرنسِيينَ وطاعتِهِ العمياءِ

---

٥٤ سلامة موسى، **الصحافةُ ... حِرفةٌ ورِسالةٌ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص٤٢

٥٥ انظر في هذا السياق: مذكّرةَ البطريرك المارونِي عريضة التي قدّمَهَا إلى اللجنةِ البرلمانيّةِ في باريس المُكلّفةِ بدراسةِ أحوالِ البلادِ الخاضعةِ للانتدابِ لمّا فقدَ الأملَ بحملِ دارِ المندُوبيّةِ على انتهاجِ سياسةِ الحكمةِ والعدلِ في ٢٣ أفريل ١٩٣٦، شكَا فيهَا سياسةَ السلطَاتِ الفرنسيّةِ في لبنان، قائلاً: «عندما طلبَ اللبنانيُّونَ الانتدابَ الفرنسيَّ كانوا ينتظرُونَ تحقيقَ أمانِيهم في الاستقلالِ السياسيِّ والاقتصادِيِّ بالاتّفاقِ مع فرنسا، وبما يُرضِي مصالحَ الطرفينِ، ولكنّهُ تحوّلَ في أيدِي من أُسنِدَ إليهم تنفيذُهُ إلى إدارةٍ استعماريّةٍ محضةٍ.»، عادل إسماعيل، **السياسةُ الدوليّةُ في الشرقِ العربيِّ**، ج ٥، بيروت، دار النشر للسياسةِ والتاريخ، ١٩٧٠، ص ١٣٦

٥٦ خاصّةً وقد اعتبر البعضُ أنّ اعتناقَ المسيحيينَ العربِ لقضايَا الوطنِ والأمّةِ وفي مقدِّمتِهَا التحرّرُ من السيطرةِ الأجنبيّةِ سعيٌ من جانبِهم إلى تجاوُزِ شُعورِ الأقليّةِ.

٥٧ ستيفين همسلي لونغريغ، **سُوريا ولبنان تحتَ الانتدابِ الفرنسي**، ط٧، بيروت ١٩٨٢، ص ٦٠

لهُم حتّى العبوديّةِ،[٥٨] إذْ يقُولُ: «إنّ كرمًا المارُونيَّ الفرنسَاويّ الكاثوليكيّ يُحبُّ فرنسا إلى الغرامِ.»[٥٩] ويذكُرُ بافتِخارٍ قولَ يُوسف كرَم عندَ مخاطبتِهِ القنصُلَ الفِرنسيّ في أزمير (أوتري) «إنّ ليس لي سوى عزمٍ واحدٍ وهو بقائِي أمينًا على محبّةِ فرنسَا وحافِظًا للشّرائع.»[٦٠] ومن هنا يُطلِقُ البشعلاني ولاءَ الموارِنَةِ اللامحدُودِ لفرنسَا عندما يَعتبرُ لبنان بلدًا فرنسِيًّا في الشرقِ، إذ يقُولُ: «وفي سوريَا بلدٌ يُسمّى فرنسَا الثانِيةِ وشعبٌ يُعرَفُ بفرنساوِي الشرقِ، وهذا الشعبُ هو موارِنةُ لبنان.»[٦١]

أمّا الخوري بطرس غالب (ت ١٩٣١م) فقد ألّفَ كتابًا عنوانُهُ «صدِيقةٌ ومُحامِيةٌ»[٦٢] صدّرَهُ بقولِهِ: «فحُبُّ إيضاحِ الحقيقةِ وواجِبُ الإقرارِ بالنعمةِ دفعَاني إلى تَسطير هذه الصفحاتِ في لُغتِنا العربيّةِ حتّى يقِفَ بنُو قومِي على الحقائِقِ، فيَعلمَ المسيحِيّ والمُسلمُ ما هو فضلُ الأمّةِ الفرنسيّةِ النبيلةِ على كلِّ طائفةٍ من طوائفِ الشرقِ.»[٦٣] مُعتبرًا أنّهُ «لو عَلمَ الذِينَ يتحَاملُونَ في الصحفِ والمُنتديَاتِ في المهجرِ والوطنِ ما هو فَضلُ الدولةِ التي عُرِفَت منذُ القِدَمِ بصدَاقتِها لأهلِ هذه البلادِ، وضحَّت في سبيلِ خَيرِهِم ونَجاتِهِم بما عزَّ وهانَ لأخذَتهُم الدهشةُ من تَطرُّفِهِم».[٦٤] ليخلُصَ إلى استعراضِ أسبابِ تَدّخُلِ فرنسا من وجهةِ نَظرِهِ بقولِهِ: «إنّ تشبُّثَ الدولةِ الفرنسيّةِ بحمايةِ النصارَى في الممالِكِ الإسلاميّةِ نتجَ عن أمُورٍ ثلاثةٍ نُوجزُهَا في مقدّمةِ هذا البحثِ، فأوّلُهَا حالةُ النصارَى وموقِفَهُم تجَاهَ الشريعةِ الإسلاميَّةِ سواءٌ كانُوا من رعيّةِ الدولِ المسلمةِ، أو من

٥٨ انظر: الخوري اسطفان البشعلاني، **لبنان ويوسف بك كرم**، مصدرٌ مذكورٌ، الصّفحاتُ: ١٠٨ + ١١٤ + ١٣٥ + ١٦٠ + ٢٩٩ + ٣١٦ – ٣١٨ + ٣٥٠ + ٣٩١ + ٣٩٣ + ٣٩٥ + ٤٢٥ + ٤٨٣ + ٤٨٧ + ٤٩٠ + ٤٩٣ + ٤٩٤ + ٤٩٩ + ٥٠٦

٥٩ المصدرُ نفسهُ، ص ٣١٦

٦٠ المصدرُ نفسهُ، ص٣٩١

٦١ المصدرُ نفسهُ، ص ٢٩٩

٦٢ وهو كتابٌ ردّ عليهِ الشيخ صالح المدهون برسالةٍ مطبوعةٍ سمّاها «**البياناتُ الوافيةُ على صديقةٍ ومُحاميةٍ**»، انظر: **الأعلام**، ج ٢، ص ٥٩

٦٣ الخوري بطرس غالب، **صديقةٌ ومحاميةٌ**، بيروت، المطبعةُ الكاثوليكيّةُ، ١٩٢٤، ص ٣

٦٤ المصدرُ نفسهُ، ص نفسُها

غيرِ رعيّتِها، وثانيهَا وُجوبُ المُحافظةِ على الأراضي المُقدّسةِ، وثالثُهَا سلامةُ زائِريهَا وصونِهِم من الأذى.»[٦٥]

لقد كان لِفرنسا فضلٌ كبيرٌ خاصّةً على المسيحيين الشرقيينَ عبّرَ عنهُ الخوري بطرس غالب بقولِهِ: «إنّ الشعبَ الشرقيّ المسيحيّ مِنهُ رضعَ مع اللبنِ التهذيبَ الفرنسيّ، وعليهِ فاضَت حسَناتُ تلكَ الأمّةِ النبيلةِ، فتأصّلَ حُبّهَا في قلبِهِ، وتَمكّنَت آدابُهَا من عقلِهِ ونفسِهِ.»[٦٦] ليجزِمَ بأنّ المسيحيينَ «لولا فرنسَا لبادُوا واضمَحلّت قوميّتهُم».[٦٧] ليُقرِّر واثِقًا بِقولِهِ: «أمّا نحنُ فلا يُؤثِّرُ في عواطِفنَا تحامُلُ بَعضِهِم على الصدِيقةِ الثابتةِ على العُهودِ.»[٦٨]

هكذا من خلالِ هذينِ الكتابَينِ وغَيرِهِمَا[٦٩] يتجلّى بوضوحٍ أنّ من الأعلامِ من كانُوا يَرونَ في الغربِ السياسيِّ حمايةً لهُم ودفاعًا عن مصالحِهِم، فبرّرُوا وجُودَهُ ودَعّمُوا حضُورَهُ بوَلاءٍ لا محدودٍ تكريسًا لواقِعٍ طائِفيٍّ قائِمٍ.

وإذن فالاهتمامُ بالغربِ حضارَةً وثقافَةً واستعمارًا وحمايةً هو اهتمامٌ وإن تباينَت اتّجاهَاتُهُ وتنوّعَت مجَالاتُهُ، قد عبّرَ بوضُوحٍ عن أهميّةِ الدفقِ الغربيِّ وأثرِهِ في بُروزِ مَفاهِيمَ جَدِيدَةٍ وَافِدةٍ على الثقافةِ العربيّةِ كالحداثةِ والعلمانيّةِ والقوميّةِ.

---

٦٥ الخوري بطرس غالب، **صديقةٌ ومُحاميةٌ**، المصدرُ نفسهُ، ص ١٩

٦٦ المصدرُ نفسهُ، ص ٥

٦٧ المصدرُ نفسهُ، ص٦

٦٨ المصدرُ نفسهُ، ص نفسُها

٦٩ انظر مثلاً: وستلبوخر رينيه، **تقاليدُ فرنسا في لبنان**، ترجمةُ القسّ بولس عبّود، حريصا، لبنان، ١٩٢١

الدعوةُ إلى التجديدِ

كان تمثّلُ أعلامِ المسيحيين العرب للغربِ واستيعابِهم لِمُنجزاتِهِ، يندرجُ أساسًا في سِياقِ اطِّلاعِهِم على الحداثةِ الغربيّةِ، باعتبارِهَا مفهُومًا ومُتصوّرًا ذِهنيًّا تبلورَ وتشكّلَ لِيصفَ النقلةَ النوعيّةَ التي شهدتهَا حضارةُ الغربِ بالتدرُّجِ منذُ عصرِ النهضةِ، بما تأسّست عليهِ هذهِ النقلةُ من قطيعَةٍ ابستيميّةٍ مع القديمِ، وبما نشأَ في سِياقِهَا من رُؤيَةٍ جَديدةٍ للعالمِ، انعكسَت على حياةِ الأفرادِ والمجتمَعاتِ، وأثّرت في وعيِهم، وأفرزَت قِيمًا وعلاقات وأنظمةً جديدةً، تجلّت في حياتِهم الماديّةِ والمعنويّةِ على حدٍّ السواءِ، فقد ظهرت في السياسةِ والاقتصادِ والفكرِ والفنِّ والبحثِ العلميِّ وفي مجالِ الاكتشافاتِ والاختراعاتِ، كما بانَ أثرُهَا في سلُوكِ الأفرادِ والجماعاتِ وفي أخلاقِهِم وفي وعيِهم بالذاتِ وبالآخرِ.

وعلى هذا النحوِ كان رفضُ القديمِ والدعوةُ إلى التجديدِ في فترةِ ما بين الحربينِ ظاهرَةً بارزَةً، تردّدَ صدَاها من خلالِ كتاباتِ المسيحيين العرب على اختلافِ توجُّهاتِهم الأدبيّةِ واللغويَّةِ والتربويّةِ. ونظرًا إلى صعوبةِ الوقوفِ على كلِّ مظاهرِ الدعوةِ إلى التجديدِ في جميعِ المجالاتِ فقد اعتمدنَا على جُملةٍ من المَحاورِ المُمثِّلةِ.

١) الحدثُ الرومنطِيقي

نشأت الرومنطيقيّةُ العربيّةُ واستقرّت باعتبارِهَا رُؤيَةً جَدِيدةً للكونِ ومَنظُومةً فِكريّةً لها أصولُها ومَبادِئُها ورهاناتُها مع ثلّةٍ من أعلامِ أُدباءِ المسيحيين العرب نذكرُ من بينِهِم

خليل مطران (١٨٧١–١٩٤٩)[٧٠] وأمين الريحاني (١٨٧٦–١٩٤٠)[٧١] وجبران خليل جبران (١٨٨٢–١٩٣١)[٧٢] وميخائيل نُعيمة (١٨٨٩–١٩٨٨).[٧٣]

وطبيعيٌّ أن تنشأَ الرومنطيقيّةُ الأدبيّةُ العربيّةُ غيرَ مُكتمِلةِ الأصُولِ فقد شهدت مرحلةً تمهيديّةً قامت أساسًا على رفضِ الأدبِ السائدِ، والدعوةِ إلى ضرورةِ تجديدِ الكتابةِ الأدبيّةِ شكلاً ومضمُونًا، يقولُ خليلُ مطران في «بيانِهِ المُوجزِ» الذي قدّم به ديوانَهُ الشعريّ: «قالَ بعضُ المُتعنِّتِينَ الجامِدِينَ من المُتنطِّسِينَ الناقِدينَ إنّ هذا شِعرٌ عَصرِيٌّ» وهمُّوا بالابتِسامِ فيا هؤلاءِ نعم هذا شعرٌ عصرِيٌّ وفخرُهُ أنّهُ عصرِيٌّ وله على سابِقِ الشعرِ مزيّةُ زمانِهِ على سالِفِ الدهرِ».[٧٤] أمّا الريحاني فقد عبّرَ عن رغبتِهِ في التجديدِ في مُقدِّمةِ دِيوانِهِ «هُتافُ الأودِيةِ» من خلالِ حَديثِهِ عمّا سمّاهُ «الشعرُ المنثورُ»[٧٥]

وقد أفضت مُناهضةُ الرجلَينِ للأدبِ السائدِ وما تبنّياهُ من تَصوُّرَاتٍ بديلَةٍ بالتدرّجِ إلى استقرارِ الرومنطيقيّةِ في الأدبِ العربيِّ تنظيرًا وإبداعًا على يدِ أعلامٍ مثل جبران ونُعيمة وغيرِهِمَا.[٧٦]

---

٧٠ هو خليل بن عبده بن يوسف مطران لُقّبَ بِـ«شاعرِ القُطرينِ» وكان يُشبّهُ بـ«الأخطلِ» وقد شبّههُ المنفلوطي بـ«ابن الرومِي» في تقديمِهِ العنايةَ بالمعانِي على العنايةِ بالألفاظِ وكان غزيرَ العلمِ بالأدَبينِ العربيِّ والفرنسِيِّ، انظر: **الأعلام**، ج٢، ص٣٢٠. ويُراجعُ أيضًا: محمد مندور، **خليل مطران**، القاهرة، دار نهضة مصر للطّبع والنشر، د.ت

٧١ وهو أمين بن فارس بن أنطون بن يوسف بن عبد الأحد البجّاني المعروفُ بـ«الريحاني» نسبةً إلى الريحانِ (النباتُ المعرُوفُ) وكان يُقالُ له أيضًا «فيلسُوفُ الفريكَةِ»، انظر: **الأعلام**، ج٢، ص ١٥. ويُراجعُ أيضًا: سامي الكيّالي، **أمين الريحاني**، القاهرة، دار مصر للطِّباعة، ١٩٦٠

٧٢ هو جبران بن خليل بن ميخائيل بن سعد من أحفادِ يوسف جبران المارونِي البشعلانِي اللبنانيِّ وقد كانَ «نابغةَ الكتّابِ المُعاصِرينَ في المهجرِ الأمريكي وأوسَعهم خيالاً». انظر: **الأعلام**، ج٢، ص ١١٠

٧٣ أحدُ أبرزِ أعلامِ أدباءِ المهجرِ الشمالي، انظر: **إتمامُ الأعلامِ**، ص ٢٩٣

٧٤ خليل مطران، **ديوانُ الخليلِ**، مصدرٌ مذكورٌ، ج١، ص ٩

٧٥ أمين الريحاني، **هتافُ الأودِيةِ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ٩

٧٦ ونخصّ بالذكرِ الرومنطيقيينَ من غيرِ المسيحيين مثل: أحمد زكي أبو شادي (١٨٩٢–١٩٥٥) وعبد الرحمان شكري (١٨٨٦–١٩٥٨) وعبّاس محمود العقّاد (١٨٨٩–١٩٦٤) وهم أعلامٌ لا يندرِجُونَ في سياقِ بحثنا.

أمّا على مستوى التنظيرِ فقد تجلّت مَلامِحُ نظريّةِ الأدبِ عند الرومنطيقيينَ المسيحيينَ العربِ في مُقدِّماتِ دواوينِهِم وفي بياناتٍ نظريّةٍ دقيقةٍ، وقد أنجز بعضُهُم دراسات نقديّةً ونظريّةً مُستقلّةً بلورَت رُؤيتَهُم الجديدةَ للأدب.[٧٧]

لقد قامت نظريّةُ الأدبِ عندَ جبران ونُعيمة ثورةً على ما كانَ شائعًا في أيّامِهِما من أدبٍ، ففيما يتعلّقُ بشكلِ الأدبِ سَخِرَ جبران من المُولعِينَ بالاستعمالاتِ اللغويّةِ القديمَةِ بقولِهِ: «أمّا المُقلِّدُ فمقلِّدٌ حتّى في حُبِّهِ وغزلِهِ وتَشبيبِهِ، فإن ذَكَرَ وجهَ حبيبتِهِ وعُنقهَا قال «بدرٌ وغزالٌ» وإن خطرَ على بالِهِ شَعرُهَا وقدُّهَا ولَحظُها قال «ليلٌ وغصنُ بانٍ وسِهامٌ» (...) يترنّمُ صاحبُنَا البَبّغاءُ بهذه الأغنيةِ العتيقةِ وهو لا يدرِي أنّهُ يُسمِّمُ ببلادَتِهِ دسِمَ اللغةِ ويَمتهِنُ بسخافتِهِ وابتذالِهِ شرَفَهَا ونبالَتَهَا.»[٧٨]

وكان نُعيمة أكثرَ نِقمةً على أنصارِ الجُمودِ اللغويّ إذ يقُولُ في فصلِ «نقيقِ الضفادعِ»: «في الأدبِ العربيِّ اليومَ فِكرتَانِ تتصارعانِ: فكرةٌ تحصِرُ غايةَ الأدبِ في اللغةِ وفكرةٌ تحصرُ غايةَ اللغةِ في الأدبِ (...) فذوو الفكرةِ الأُولَى لا يرونَ للأدبِ من قصدٍ إلاّ أن يكونَ مَعرِضًا لُغويًّا يعرِضُونَ فيهِ على القارئِ كلّ ما وَعُوهُ من صرفِ اللغةِ ونحوِهَا وبَيانِهَا وعرُوضِهَا وقَواعِدِهَا (...)، فشاعِرُهُم مَن إذا نظمَ لم يُخلّ بتفعِيلٍ ولم يتعدّ الرويّ الواحِدَ ولم يختَر من المُفرداتِ غيرَ ما يشكلُ فهمُهُ إلاّ على الذين قضوا حياتَهُم في درسِ اللغةِ دونَ سِواهَا، وإذا أبدَى عنايةً خاصّةً بِصقلِ أبياتِهِ وتنسيقِ قَوافِيهَا وأكثَرَ من الاستعاراتِ الباليةِ والمَجازاتِ المألوفَةِ والتشابيهِ العوجَاءِ والتوريَاتِ الخرقاءِ، فهو أميرُ الشعرِ بلا مراءٍ.»[٧٩]

ورفضَ الرومنطيقيّون المسيحيّون العرب المضامينَ التقليديّةَ رفضًا عبّرَ عنهُ نُعيمة

---

٧٧ انظر: ميخائيل نعيمة، **الغربالُ**، مصدر مذكور.

٧٨ جبران خليل جبران، **المجموعةُ الكاملةُ لمؤلّفات جبران خليل جبران**، بيروت، دار صادر، د.ت، ص٥٦١–٥٦٢

٧٩ ميخائيل نعيمة، **الغربالُ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ٩٩

بقولِهِ: «وبَعضهُم وجدُوا– وهُم زهرةُ أيّامِنَا لِتفتِيشِ المعاجِمِ واجهادِ القرائِحِ في تذليلِ القوافِي الشاردَةِ لمدحِ بطريركٍ أو مطران أو قائِم مقامٍ أو مديرٍ، ولتهنئةِ صديقٍ بغلامٍ أو بيك بوسامٍ.» [٨٠]

وقد رافقت ثورةُ هؤلاءِ الأعلامِ على أدبِ عصرِهِم ورفضِهِم له شكلاً ومضمُونًا دعوةٌ إلى استحضارِ المرجعِ الغربِيِّ، فكان مطلبُ التجديدِ عِندَهُم أساسُ تجلّياتِ الوعي الحداثِيِّ الأدبيِّ حينئذٍ. وكان شرطُهُ الحاضِرُ في الأذهانِ هو استلهامُ الثقافةِ الأجنبيّةِ وآدابِهَا. فقد عبّر نُعيمة عن هذه العلاقةِ المُنبهرةِ بالمرجعِ الغربيِّ في فصلٍ لهُ في «الغربال» عنوانُه «فلنُترجِم» بقولِهِ «نحنُ في دورٍ من رُقيّنَا الأدبيِّ والاجتِماعِيِّ تنبّهت فيهِ حاجاتٌ رُوحِيّةٌ كثيرةٌ لم نشعُر بها من قبلِ احتكاكِنَا الحديثِ بالغربِ وليسَ عندنَا من الأقلامِ والأدمِغةِ ما يفي بسَدِّ هذه الحاجاتِ فَلنُترجِم.» [٨١] وهكذا كانت الدعوةُ إلى الترجمَةِ باعتبارِهَا حلاّ حضاريًّا أقصى ما عبّرَ عنهُ هؤلاءِ الأعلامِ من درجاتِ التماهِي والحُلولِ في الإبداعِ الغربيِّ.

لقد استقامَ لأدباءِ المسيحيين العرب تصوّرٌ جديدٌ لماهيّةِ الأدبِ يتمثّلُ فيمَا صارَ يتلبّسُ به الأدبُ لديهم من غَيبيّةٍ ومن مُفارَقةٍ للواقعِ أثّرت في تحديدِهِم لمضمُونِه، فإذا قِوامُ هذا المضمونِ التعبيرُ عن الحياةِ، يقُول نُعيمة: «السرُّ يا صاحبِي في أنّ نفسَكَ ونفسِي ونفسَ بُطرس وأحمد كلُّهَا تَستقِي من موردٍ واحدٍ، وذلك الموردُ هو الحياةُ، وإن شئتَ فقُل النفسُ الجامِعةُ أو اللهُ، فالحياةُ وإن تعدّدت مظاهِرُهَا وتنوّعَت أزيَاؤُهَا، هي وجوهرُهَا واحدٌ لا يتغيّرُ.» [٨٢]

ولمّا كان الارتباطُ عُضويًّا بين الشكلِ والمضمُونِ لدى أعلامِ الرومنطيقيينَ المسيحيين العربِ، فقد نظّرُوا لما يجبُ أن تكونَ عليهِ الصياغةُ الشكليّةُ للأدبِ، فانطلقُوا من

---

٨٠ ميخائيل نعيمه، **الغربال**، مصدر مذكور، ص ٤٨
٨١ المصدرُ نفسهُ، ص ١٢٦
٨٢ المصدرُ نفسهُ، ص ١١٣

مادّتِهِ وأداةِ إنتاجِهِ «اللغةُ»، فأقامُوا تفكيرَهُم في اللغةِ على مبدإِ الفصلِ بين الوجودِ القامُوسِيِّ للّغةِ ووجُودِهَا الحيِّ، كما أقامُوهُ على استحضارِ ما في اللغةِ من طاقاتِ النمُوِّ والتطوُّرِ حتّى تُواكِبَ ما يطرأُ على الواقِعِ من تبدّلٍ، يقُولُ جُبران: «اللغةُ مظهرٌ من مظاهرِ الابتكارِ في مجموعِ الأمّةِ فإذا هَجعَت قوّةُ الابتكارِ توقّفت اللغةُ عن مَسِيرِهَا.»[٨٣] ويقولُ نُعيمة: «إنّ لِمفرداتِ اللغةِ التي منهَا منثوراتِنَا ومَنظومَاتِنَا صفاتٌ عَجِيبةٌ وميزاتٌ غَرِيبةٌ، فلكلِّ كلمةٍ معنى أو رُوحٍ.»[٨٤]

ومن هنا كان التصوُّرُ للفصاحةِ جَدِيدًا، فما عادت الفصاحَةُ تتمثّلُ في استعمالِ القامُوسِ التقليديِّ وفي الاحتفالِ بغَرِيبِ اللفظِ، بل أصبحَ من أَوكَدِ شرُوطِهَا الكلامُ الأدبِيُّ البَسِيطُ اليَسِيرُ بساطةَ الحياةِ ويُسرِهَا، وهو تصوُّرٌ بلغَ حدّ الدعوَةِ إلى استعمالِ اللغةِ العاميّةِ في الكتابةِ الأدبيّةِ، باعتبارِهَا أقربَ إلى واقعِ الناسِ وصَمِيمِ حياتِهِم، يقولُ نُعيمة: «وربّما خَالفَنَا في ذلكَ بعضُ الذينَ تأبّطُوا القوامِيسَ وتسلّحُوا بكُتُبِ النحوِ والصرفِ كُلِّها» قَائِلينَ: «أن لا بلاغَةَ أو فصاحة أو طلاوَةَ في اللغةِ العاميّةِ لا يستطِيعُ الكاتِبُ أن يأتِي بمثلِهَا بلغَةٍ فُصحَى. فلِهؤلاءِ ننصحُ أن يدرسُوا حياةَ الشعبِ ولُغتِهِ بإمعانٍ وتدقِيقٍ.»[٨٥]

وصارت للأديبِ منزلَةٌ كأنّهُ لم يتبوّأهَا من قبلُ، فقد فارقَ مرتبةَ الصانعِ الماهرِ صاحبُ البضاعَةِ وغادرَ فضاءَ المادحِ والهاجِي لِيُصبحَ كائنًا مُتّصِلاً بالحياةِ مُرشّحًا للاضطلاعِ بدورٍ فاعلٍ فيهَا. أمّا الأدبُ فقد صارَ تعبيرًا عن ذاتِ الإنسانِ وعن عواطفِهِ وشعورِهِ وخيالاتِهِ[٨٦] وسياحةً في عوالِمِهِ الداخليّةِ والخارجيّةِ بحثًا عن حقيقتِهِ،

---

٨٣ جبران خليل جبران، **المجموعةُ الكاملةُ لمؤلّفاتِ جبران خليل جبران**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ٥٥٤

٨٤ انظر: ميخائيل نُعيمة، **الغربالُ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ٧١

٨٥ ميخائيل نُعيمة، **الغربالُ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ٣٤. ويُراجعُ كذلك: جبران خليل جبران، **المجموعةُ الكاملةُ لمؤلّفاتِ جبران خليل جبران**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ٥٥٨

٨٦ انظر:

Paul VANTIGHEM, *Le Romantisme dans la littérature européenne*, coll. Evolution de l'humanité, Édition Albin Michel, France, 1969, p. 311.

وعلى هذا الأساسِ يرتقي الأديبُ إلى مرتبةِ «النبيّ»،[٨٧] على نحوٍ يكونُ فيهِ الفاعلُ من جنسِ فعلِهِ، فلمّا كانَ الأدبُ وحيًا فبديهيٌّ أن يكونَ الأديبُ نَبيًّا.

بهذا كلّهِ تَستقِيمُ أمامَنَا وتتّضحُ الممارَسةُ الإبداعيّةُ لأعلامِ أُدباءِ المسيحِيين العربِ في فترة ما بينَ الحربينِ مُتناغِمةً والنظريّةَ الأدبيّةَ، فقد أُتيحَ لنا في هذا المجالِ أن نتبيّن أنّنا نشهدُ بالفعلِ عبرَ هذهِ النظريّةِ وهذا الإبداعِ تحوّلاً نوعيًّا في تصوّرِ الأدبِ وفهمِ غاياتهِ، وكذلكَ في إدراكِ منزلةِ الأديبِ ووظيفتِهِ بالقياسِ مع ما أَلِفنَاهُ.

٢) التجديدُ اللغويُّ

اعتمد ثلّةٌ من أعلامِ المسيحيين في دَعوتِهم إلى تَجديدِ اللغةِ العربيّةِ ومحاولتِهِم السيرَ بها إلى الأمامِ جُملةً من المبادِئِ أهمُّهَا أنّ اللغةَ كائِنٌ حيٌّ يرتقِي ويتطوّرُ مع الزمانِ فلا مَهربَ لنا من مُجاراةِ نامُوسِ التطوُّرِ، وأنّ المعاجِمَ اللغويّةَ ناقِصةٌ لا تستوعِبُ كلَّ الكلامِ الفَصيحِ، فهي لا تصلحُ أن تكونَ المِقياسَ النهائِيَّ لما لم يُذكَر فِيها أو لما يُختلفُ في رِوايتِهِ.

ثمّ إنّ أبوابَ القياسِ والاشتقاقِ والنحتِ والمجازِ كانت ولا تزالُ مفتوحَةً أمامَ الكُتّابِ وهي ممّا لا يُستغنَى عنهُ في ترقيةِ أساليبِ التفكيرِ والتعبيرِ. وللألفاظِ (المُترادِفاتِ وسواها) دلائلُ معنويّةٌ لا يحصرُهَا نصٌّ أو روايةٌ، وإنّما يستعملُها أهلُ الفِطنةِ والذوقِ مع قَرائِنِهَا المُناسِبةِ. كما أنّ تبنِّي اللغةَ ما تراهُ لازمًا لها من الأوضاعِ الدخيلةِ لا يُنافِي الفصاحةَ إذا كان جارِيًا حسبَ طبيعةِ اللغةِ. وكان أمين الرّيحانِي وجُبران وخاصّةً جبر ضُومط من أبرزِ الداعِينَ إلى اعتمادِ هذهِ المبادِئِ في دعوتِهِم إلى تجدِيدِ اللغةِ العربيّةِ.[٨٨]

---

٨٧ انظر: ميخائيل نُعيمة، **الغربالُ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص٨٤

٨٨ انظر: هذه المبادئَ والداعينَ إلى اعتمادِها ضمنَ: أنيس المقدسي، **تطوّرُ الأساليبِ النثريّةِ في الأدبِ العربيِّ**، مصدرٌ مذكورٌ.

ولذلك قامت آراءُ جبر ضومط أستاذُ اللغةِ العربيّةِ وآدابِهَا في الجامعةِ الأمريكيّةِ سابقًا من خلالِ كتابِهِ «**فلسفةُ اللغةِ العربيّةِ وتطوُّرها**»[٨٩] على أنّ «اللغةَ العربيّةَ نظيرَ كلِّ لغةٍ من اللغاتِ الحيّةِ المُرتقِيةِ، لا بدّ فيها من أمورٍ جوهريّةٍ لا يجوزُ إهمالُها ولا الإخلالُ بها (...) وفيها أمورٌ دعُونَا نُسمِّيها عَرضيّةً قد تكونُ اليومَ ولا تكونُ غدًا.»[٩٠] وبالتالِي فإنّ «الألفاظَ كلّ لفظةٍ بعينِهَا سواء كانت اسمًا أو فعلاً أو حرفًا ليست من الأمورِ الجوهريّةِ في اللغةِ، وبعبارةٍ أخرى ليست في عمودِ اللغةِ ولا في مقوِّماتِهَا فتُفسِدُ زيادتُهَا اللغةَ إذا زِيدَت عليها أو يتهدّمُ بُنيانُها إذا أُهمِلت أو طُرِحَت منها.»[٩١]

إنّ اللغةَ العربيّةَ عند جبر ضومط لا تمتازُ بمفرداتٍ ورثناهَا من القدماءِ، بل بأمرَينِ جوهريينِ هما الاشتقاقُ والقياسُ، يقولُ: «إنّ التقيّدَ بالألفاظِ والتراكِيبِ القديمةِ مُخالِفٌ أحيانًا للبلاغةِ ولنامُوسِ الترقِّي، وليس الخُروجُ عنهُ بمُفسدٍ للّغةِ، بل إنّ بَقاءَنا على تَحدِّي البلاغةِ الجاهليّةِ وتوخِّيهَا في كتاباتِنَا لا يجُوزُ لنا ولا يكونُ بلاغةً إلاّ إذا كانت عقُولُنَا ومُدركاتُنَا وبالتالي عاداتُنَا ومألُوفاتُنَا الاجتماعيّةُ والحِسيّةُ والأدبيّةُ شبيهةً تمامَ الشبهِ بما كانت عليهِ عُقولُ الجاهليّةِ ومُدركاتُهَا.»[٩٢] أمّا الاشتقاقُ عندهُ فهو ضرُوريٌ في كلِّ لغةٍ، «إنّهُ الأمرُ الجوهريُّ فيها، فهو عمادُ اللغةِ وأقومُ مقوِّمٍ من مُقوِّماتِها، وبعبارةٍ أخرى هو حياتُهَا وعليهِ يتوقّفُ ارتقاؤُهَا أو انحطاطُهَا، تقدُّمُها أو تأخُّرُها لا تستقلُّ لغةٌ عن غيرِها إلاّ بهِ ولا ترتقي إلاّ به، فإن استقلّ وترقّى استقلّت اللغةُ عن غيرِهَا وترقّت.»[٩٣]

وإذن فاللغاتُ الناميةِ المُرتقِيةِ من وِجهةِ نظرِ ضومط «هي ما كانت مَوالِيدُ ألفاظِها

---

٨٩ وهو عبارةٌ عن مقالاتٍ أنشأها جبر ضومط في تاريخِ اللغةِ العربيّةِ ونهضةِ الأقوامِ المتكلّمينَ بها وفلسفةِ نُشُوئِها وتطوّرِهَا ووسائلِ ترقيتِها، نشرَهَا في مَجلّتي «المُقتطف» و«الهلال» بين سنة ١٨٨٨ وسنة ١٩٢٨، مطبعةُ المقتطفِ والمقطّم، ١٩٢٩

٩٠ انظر: جبر ضومط، **فلسفةُ اللغةِ العربيّةِ وتطوّرِها**، مطبعةُ المقطّمِ والمقتطف، ١٩٢٩، ص١١١

٩١ المصدرُ نفسهُ، ص ١١٣

٩٢ المصدر نفسه، ص ١١٢

٩٣ المصدرُ نفسهُ، ص ١١٥

أكثرَ من وفياتِها، والعاقِلُ المُتأمِّلُ يعلمُ أنّ كثرةَ مواليدِ الألفاظِ وقِلّتِهَا في اللغةِ يتوقّفُ على الاشتقاقِ وعليه، فأرقى اللغاتِ وأكثرِهَا حياةً هي ما كانَ الاشتقاقُ فيها أتمَّ منهُ في ما سِوَاهَا داخلاً في كلِّ فرعٍ من فرُوعِهَا.»[٩٤] ومن هنا فإنّ «العربيّةَ لم تكن في حاجةٍ إلى غيرِهَا من اللغاتِ بفضلِ اتّساعِ اشتقاقِهَا وقِيَاسِيّتِهِ.»[٩٥]

٣) تجديدُ المناهجِ التربويّةِ أو نقدُ المناهجِ القائمَةِ مع اقتراحِ بَديلٍ

كان تقييمُ أمير بقطر لواقعِ التعليمِ عمومًا ينطوي على رؤيةٍ قِوامُها اعتمادُ المناهجِ الحديثةِ والتخلّصُ من عيوبِ المناهجِ القائمةِ ذلك أنّها لا تتّفقُ مع الحضارةِ الحديثةِ ولا مع مبادئِ علمِ النفسِ[٩٦]، إلى جانبِ كثرةِ موادِّ الدراسةِ لدرجةٍ لا تحتمِلُها جُهودُ التلميذِ وانتباهُهُ،[٩٧] يقولُ بُقطر: «إنّ مناهِجَنَا مَحشوّةٌ بكثيرٍ من الموادِّ التي لا نفعَ لها في الحياةِ أو التي يقتصرُ نفعُها على نفرٍ قليلٍ يُعدُّ على الأصابعِ، ومع ذلك نُعلّمُها لكلِّ طالبٍ ونجعلُهَا فرضًا واجبًا لكلِّ إنسانٍ.»[٩٨]

ويُقرِّرُ بُقطر أنّ البُعدَ عن الأشياءِ العمليّةِ أو الانغماسَ في الدروسِ النظريّةِ التي لا ارتباطَ لها بحياتِنَا يدفعُ بنا نحنُ الشرقيينَ إلى التحليقِ في أجواءِ الخيالِ ونحنُ بطبيعتِنَا ميّالُونَ إلى الخيالِ والشعرِ والفلسفةِ النظريّةِ، بعيدُونَ عن العملِ والصناعةِ والحياةِ.[٩٩]

---

٩٤ جبر ضومط، **فلسفة اللغةِ العربيّة وتطوّرها**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ١١٨

٩٥ المصدرُ نفسهُ، ص ١٢٣

٩٦ أمير بقطر، **كيف نتعلّمُ لنعيش؟**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ص ١٤-١٥

٩٧ يقولُ بقطر في هذا السياقِ: «إنّ مدارسَنا على ما هي عليهِ تعملُ على تقسيمِ انتباهِ التلميذِ إلى قسمين: قسمٌ يُوجّهُ للدّرسِ توجيهًا صناعيًّا قهريًّا، وقسمٌ يُوجّهُ إلى حاجةِ التلميذِ الغريزيّةِ، ويؤُولُ هذا التقسيمُ في الانتباهِ والجهدِ إلى كراهيّةٍ في نفسِ الطفلِ للتّعليمِ والمدرسةِ (...) وقد فَطِنَت المدارسُ الحديثةُ لهذا الخطإِ البيّنِ فجعلت موادّ الدروسِ مجموعاتٍ مُتقاربةً وحداتُها». المصدرُ نفسهُ، ص ص١٦-١٧

٩٨ المصدرُ نفسهُ، ص ٦٤

٩٩ نذكرُ هنا أنّ أمير بقطر يَستشهدُ بقولِ «الغازي» مصطفى كمال على حدِّ تعبيرِهِ: «إنّ الغربَ يعيشُ في الدنيَا في حينِ أنّ الشرقَ يعيشُ في الآخرةِ، وإنّ واجبَنَا كأعضاءٍ في الأسرةِ البشريّةِ أن نعيشَ في الدنيا ما دُمنَا فِيها.» المصدرُ نفسهُ، ص ص٧٣-٧٤

ليقترحَ جُملةً من الحلولِ فيما يتعلّقُ بالمناهجِ التربويّةِ بقولِهِ: «من المُؤكّدِ أنّنا إذا أكثرنَا من تمهيدِ السبيلِ لهذه الدرُوسِ الزراعيّةِ في مدارِسنا الابتدائيّةِ والثانويّةِ، فتحنَا الكثيرَ من أبوابِ الرزقِ، وخرجَ من بينِ ظَهرَانِينَا عددٌ ليسَ بقليلٍ من النوابغِ الذينَ يستطيعونَ تحسينَ أرضِنَا واستمرارَ خيرَاتِنَا.[١٠٠] ثمَّ إذا أدخلنَا الزراعةَ والصناعةَ في مناهجِنَا أحدثنا ثورةً زراعيّةً وانقلابًا صناعيًّا وتطوّرًا اقتصاديًّا.[١٠١] وإذا أدخلنَا الصناعاتِ في مدارِسنَا بعد حذفِ كثيرٍ من التفصيلاتِ النظريّةِ في مناهجِنَا، تطوّرت الأوانِي الخزفيّةُ في قنا.»[١٠٢] إنّه يدعو الدعوةُ إلى المدرسةِ المَعملِ Laboratory School[١٠٣]

المدارسُ العمليّةُ : وظيفتُها ورهاناتُها

حدّد أمير بُقطر المقصودَ بالمدارسِ العمليّةِ. بقولِهِ: «إنّ معنى قولنا أنّ المدارسَ ينبغي أن تكونَ عمليّةً، هو أن تتخلّل الأعمالُ والصناعاتُ الدروسَ النظريّةَ في مدارِسنَا الابتدائيّةِ والثانويّةِ. معنى هذا أن يخرجَ التلميذُ من حصّةِ الجُغرافيَا إلى ورشةِ النجارةِ وينتقلَ آخرُ من حصّةِ الحسابِ إلى آلاتِ الطباعةِ وغيرُهُ من درسِ اللغةِ العربيّةِ أو الإنجليزيّةِ إلى مصنعِ البرادةِ والحدادةِ وسبكِ المعادنِ ومدِّ الأسلاكِ وتركيبِ المصابيحِ الكهربائيّةِ (...)، معنى هذا أن تَخرُجَ البنتُ من حجرةِ الدراسةِ المعتادةِ إلى المطبخِ لطهي الطعامِ ووضعِ الحلوى وغسلِ الثيابِ وترتيبِ الأثاثِ (...)، وبهذه الكيفيّةِ تظهرُ لنا مواهبُ الأطفالِ منذُ نعومةِ أظافرِهِم، وتُعرفُ مُيولُهُم واتّجاهاتُهُم ووجوهَ الضعفِ والقوّةِ فيهم، وبهذهِ المثابةِ أيضًا تنقذُ الصبيّ الذي لا يميلُ إلى الرياضةِ مثلاً من مخالبِها ونستَعيضُها بصناعةٍ يدويّةٍ تتّجهُ مواهبُهُ الطبيعيّةُ إليها.»[١٠٤]

---

١٠٠ أمير بقطر، **كيف نتعلّمُ لنعيشَ؟** مصدرٌ مذكورٌ، ص٧٧

١٠١ خاصّةً وأنّ أمير بقطر يعتبرُ النهضةَ الصناعيّةَ والاقتصاديّةَ والماليّةَ التي أدهشت أمريكا بها العالمَ في خلالِ الـ٢٥ سنة المنصرمةِ هي وليدةُ نُظمِ التعليمِ الحديثةِ، المصدرُ نفسهُ، ص ٥٢

١٠٢ المصدرُ نفسهُ، ص ٧٨

١٠٣ وهي تسميةٌ أطلقَها ديوي على أوّلِ معهدٍ تجريبيٍّ يعتمدُ المناهجَ الحديثةَ سنة ١٨٩٦، المصدرُ نفسهُ، ص ص٢٠-٢١

١٠٤ المصدرُ نفسهُ، ص ٥٥

غيرَ أنّ مدارسَ العملِ في الحقيقةِ ليست ابتكارًا بل هي استلهامٌ لنُظُمِ التعليمِ الحديثةِ في روسيا[١٠٥] وأمريكا[١٠٦] وإنجلترا،[١٠٧] حاول بقطر تقديمَها والدعوة إليها في المدارسِ المصريّةِ من خلالِ آرائِهِ في التربيةِ الحديثةِ بقوله: «يجب أن تكونَ المدرسةُ المعاصرةُ صناعيّةً بالمعنى المفهومِ في عصرنا الحديثِ أي ينبغي أن تُوضعَ الأعمالُ اليدويّةُ فيها على قدمِ المُساواةِ مع الجغرافيا والتاريخِ والرياضةِ وسائرِ الموادِّ، فلا ينبغي أن نكتفي بالأعمالِ اليدويّةِ البحتةِ، بل يجبُ أن نُدخلَ الموادّ المعروفةِ بالأعمالِ اليدويّةِ.»[١٠٨]

وعلى هذا النحو تُصبحُ «المدرسةُ خادمةً الأمّةِ، أو المجتمعِ، أو على الأقلِّ الإقليمَ الذي تُنشأُ فيهِ، وسببُ ذلك أنّ الطلبة لا يستطيعونَ أن يتعلّمُوا ليعيشُوا ما لم يؤدُّوا شطرًا من الأعمالِ المنتجةِ التي تحتاجُ إليها الأمّةُ أو الجماعةُ أو الإقليمُ. ومن هذا نعلمُ أنّ فائدةَ المدرسةِ من هذه الوجهةِ مُزدوجةٌ فهي تُعلّمُنا كيف نعيشُ أوّلاً،[١٠٩]

---

١٠٥ يذكُرُ بُقطر مثلاً أنّ بلونسكي وهو من أشهرِ رجالِ التعليمِ في روسيا قد وضعَ كتابًا سمّاهُ «مدرسةَ العملِ» ضمّنَهُ كلّ كبيرةٍ وصغيرةٍ في نظامِ التعليمِ الحديثِ في رُوسيا وهو أشهرُ ما كُتبَ في هذا الصددِ، أمير بقطر، **كيف نتعلّمُ لنعيشَ؟** مصدرٌ مذكورٌ، ص٨٩ وما يليها.

١٠٦ انظر مثلاً: حديثَ بقطر عن معهد self- sufficient institution (أي يكفي نفسهُ بنفسهِ) بولايةِ فرجينيا بأمريكا حيثُ الطلبةُ إناثًا وذكورًا يفعلونَ كلّ شيءٍ بأنفسِهم، المصدرُ نفسهُ، ص ٥٨ وما يليها.

١٠٧ فقد استشهد بقطر في الدعوةِ إلى المدارسِ العمليّةِ بموقفِ برنار دشو الأنجليزي الذي كانَ من المُولعينَ بفكرةِ التعليمِ العمليِّ ولعًا دفعهُ إلى تعريفِ التربيةِ تعريفًا قصد به التهكُّمَ على التعليمِ النظريِّ بقولِهِ: (بالانقليزيّةِ)

«Education is what we have left after we have forgotten all that we have learned»

انظر: المصدرَ نفسهُ، ص ٦٣

١٠٨ المصدرُ نفسهُ، ص ٩٢

١٠٩ يشملُ العيشُ عند بقطر «كلّ ما يُعينُنا على الشعورِ أنّنا لسنا غُرباءَ في العالمِ أو عالةً على سوانا أو جاهلينَ المبادئَ والنظمَ والقوانينَ العامّةَ التي تتغلغلُ في حياتِنا، من صحيّةٍ وغذائيّةٍ وعلميّةٍ واجتماعيّةٍ أو عاجزينَ عن معاملةِ الغيرِ والتعاوُنَ مع سوانا، فالمُحافظةُ على الصحّةِ والعملِ والارتزاقِ والإلمامِ بمبادئِ التغذيةِ والتحلّي بالأخلاقِ الحميدةِ، وتكييفِ النفسِ تكييفًا يلائمُ البيئةَ، وتسخيرِ العلمِ تسخيرًا يجعلهُ خادمَ الوسطِ والإلمامَ بأهمّ المبادئِ الحديثةِ التي على أساسها شُيّدت مدنيّةُ القرنِ العشرين (...) كلّها مسائلُ لابدّ من الوقوفِ عليها والتدرّبِ عليها إذا أردنَا أن نعيشَ». المصدرُ نفسهُ، ص ٢٩٦

ونخدمُ الأمّةَ خدمةً مُباشِرةً بالأعمالِ المُنتجةِ التي نُؤدِّيها ثانيًا».[١١٠] ولكنّ القيامَ بهذه الوظيفةِ رهينُ توفّرِ جملةٍ من العناصرِ التي تحتاجُ إليها المدارسُ المصريّةُ مثل التعاونِ[١١١] والتنويعِ[١١٢] وتعليمِ الأخلاقِ.[١١٣]

هكذا تقدَّمَ أمير بقطر بعدّة آراءٍ في مجالِ التربيةِ وقدّمَ الأدلّةَ والشواهدَ، وذكرَ الأمثِلةَ والنماذجَ وإن كانت هذه الآراءُ حصيلة مطالعاتِه[١١٤] ورحلاتِه واطّلاعِه على النظمِ التربويّةِ الحديثةِ في العديدِ من الدولِ مثل أمريكا وروسيا والهند وغيرها، فقد دعا إلى تطبيقِها في المدارسِ المصريّةِ، إذ يقولُ: «بإزاءِ هذه الآراءِ التي أدلّينا بها (...) خليقٌ بنا أن نضعَ خطّةً جديدةً لمدارِسنا المصريّة تُخوِّلُ لنا أن نتعلّمَ لنعيشَ.»[١١٥]

ومثلما بيّنا ونظرًا لصعوبةِ الإلمامِ بتجليّاتِ هذه الدعوةِ إلى الجديدِ مُقابلَ الثورةِ على القديمِ في كلِّ المجالاتِ، فقد اقتصرنا على ما وسمَ الأدبَ واللغةَ ومناهجَ التعليمِ من رُؤيةٍ جديدةٍ أفرزها وعيٌ جديدٌ قِوامُهُ رفضُ الجُمودِ ورهانُهُ التحديثُ المُرادِفُ للمحاولاتِ الرّاميةِ إلى تحقيقِ النماذجِ الغربيّةِ أساسًا في العديدِ من المجالاتِ.[١١٦]

لقد كان الصراعُ مع القديمِ حدّ القطعِ معه وإلغاءُ البُعدِ الغيبيِّ بحصرِ الوجودِ في طبيعةٍ ماديّةٍ والإيمانُ بقدرةِ الإنسانِ باعتبارِه مركزًا للكونِ وبالعقلِ أداةً للمعرفةِ، من أبرزِ الأصولِ التي قامت عليها حداثةُ الغربِ سواءٌ تمثّلت في الثورةِ التكنولوجيّةِ أو

---

١١٠ أمير بقطر، **كيفَ نتعلّمُ لنعيشَ؟** مصدرٌ مذكورٌ، ص ٢٨٥

١١١ المصدرُ نفسهُ، ص ١٢٩

١١٢ المصدرُ نفسهُ، ص ١٥٤

١١٣ المصدرُ نفسهُ، ص ١٣٥

١١٤ فقد اطّلعَ بُقطر مثلاً على كتابِ «مدارس الغد» لجون ديوي الذي يشرحُ فيه التربيةَ العمليّةَ وكيف تُوضعُ خُطَطُها في المدارسِ الابتدائيّةِ والثانويّةِ. المصدرُ نفسهُ، ص ٢٦٠

١١٥ المصدرُ نفسهُ، ص ٢٩٩

١١٦ انظر: عبد المجيد الشرفي، **الإسلامُ والحداثةُ**، ط ٣، دار الجنوب للنّشر، تونس، ١٩٩٨، ص ٢٠ ويراجعُ أيضًا:

Henri LEFEBVRE, *Introduction à la modernité*, Paris, 1982

في الاتّجاهاتِ الفلسفيّةِ المُتنوّعةِ أو في التياراتِ الأدبيّةِ المُختلفةِ أو في الأنظمةِ السياسيّةِ والاقتصاديّةِ والاجتماعيّةِ الليبراليّةِ أو الاشتراكيّةِ، بما يدورُ في فلكِها من مُؤسّساتٍ وبرلماناتٍ وأحزابٍ ونقاباتٍ وجمعيّاتٍ، وما يُسيّرُها من قيمِ الحريّةِ والعدالةِ والقانونِ والديمقراطيّةِ، وما تقومُ عليهِ من مفاهيمَ حديثةٍ كالدولةِ والمواطنةِ. وهكذا في سياقِ اطّلاعِ أعلامِ المسيحيين العرب على حداثةِ الغربِ وأصُولها تبلورت لديهم دعوةٌ مُلحّةٌ إلى التجديدِ عبّرُوا عنها في كتاباتِهم.

ولكنّ السؤالَ: لماذا هذه الدعوةُ إلى التجديدِ؟ هل هي مُجرّدُ تعبيرٍ عن موقفٍ من القديمِ النبائدِ؟ أم هي ثورةٌ على هذا القديمِ التماسًا للجديدِ الوافدِ؟ ولماذا هم المسيحيّونَ العرب الذين اقترنَ ذِكرُهُم أكثرَ من غيرِهم بهذهِ الدعوةِ التي تجلّت بِسفورٍ في كتاباتِهم؟

إنّ الإجابةَ عن كلِّ هذه الأسئلةِ تبدُو في اعتقادنا مُجازفةً، لاعتباراتٍ عديدةٍ منها أنّ مسألةَ الدعوةِ إلى التجديدِ كانت على مستوى التنظيرِ دعوةً شاملةً، أمّا على مُستوى التطبيقِ فقد اصطدمت بالعديدِ من الصعوباتِ التي عرقلت مسارها.[١١٧] ثمّ إنّ ما كان مُعلّقًا من آمالٍ على هذه الدعوةِ لدى المسيحيين العرب ما كان له أن يتحقّق على النحو الذي أرادُوا، لذلك عمدُوا إلى تبريرِهِ وربطِهِ بمسألةِ التقدّمِ والنهضةِ ولاحقًا بالحداثةِ. نعم، من الطبيعيِّ أن يدعوا هؤلاءِ الأعلامُ إلى التجديدِ وأن يثورُوا على السائدِ والقديمِ وقد بهرتهُم حداثةُ الغربِ ومُنجزاتُهُ فانبروا يِنهَم يقتبسُونَ ويَستعِيرونَ.

---

١١٧ نلمعُ في هذا المجالِ مثلاً إلى تَهيُّبِ المسلمينَ من مسألةِ التّجديد لأنّها في اعتقادِهم تنحُو إلى أن تَطالَ ما لا يجبُ أن يُطالَ فقد كان المسيحيّون العرب أكثرَ تحرّرًا من المسلمينَ. انظر:

Antoine MAKDISSI, *Les chrétiens et la Renaissance arabe*, Islamo-christiana, Roma, n°14, 1988, p 114.

ويراجعُ أيضًا: سليم اليسوعي دكاش، **المسيحيّةُ والحداثةُ: الحوارُ في الغربِ والنزاعُ في الشرقِ**، مجلّة المشرق، ع ٢، ١٩٩٢

اللائكيّـــةُ

(أو فصلُ الدينِ عن الدولةِ)

على الرغمِ من أنّهُ لا يمكنُ اعتبارُ الدينِ والسياسةِ من المشاغلِ العامّةِ لأعلامِ المسيحيين العرب، إذ كان للدينِ رجالهُ وللسياسةِ رجالُهَا، فإنّ الدعوةَ إلى فصلِ الدينِ عن الدولةِ اخترقت الذاتيّ لتطأ الفكرَ المسيحيَّ العربيَّ عامّةً من خلالِ كتاباتِ هؤلاءِ الأعلامِ على اختلافِ مجالاتِ اهتمامِهم. وعلى هذا النحوِ سنحاولُ البحثَ في المشاغلِ الدينيّةِ للمسيحيين العرب من جهةٍ ومشاغلِهم السياسيّةِ من جهةٍ أخرى على خُصوصيتِهمَا، لنخلصَ إلى تجليّاتِ ما سادَ من دعوةٍ عامّةٍ إلى فصلِهمَا.

١) المشاغِلُ الدينيّةُ

إنّ البحثَ في المشاغلِ الدينيّةِ – نظرًا لما تنطوي عليهِ من مسائلَ خِلافيّةٍ – كانت تُغذّيها الطائفيّةُ الدينيّةُ، لا يمكنُ أن يُهمِلَ مُقوّماتَ الفكرِ الدينيِّ المسيحيِّ عُمومًا والديانةَ المسيحيّةَ الشرقيّةَ خُصوصًا، إلاّ أنّ المجالَ لا يسمحُ بالتصدّي لكلِّ هذا دون الوُقوعِ في التبسيطِ المُخلِّ، وحسبنا في هذا السياقِ أن نقفَ عند تبيّنِ التوجّهاتِ الدينيّةِ الكُبرَى كما تجلّت من خلالِ كتاباتِ أبرزِ الأعلامِ.

ولا ينفي الحديثُ عن أزمةٍ دينيّةٍ كانت تَعيشُها المسيحيّةُ العربيّةُ[١١٨] أو عن عشرةِ

---

١١٨ انظر في هذا السياقِ (بالفرنسيّةِ): Jean FONTAINE, *La Crise religieuse des écrivains syro-libanais chrétiens de 1825 à 1940*, Ibla, Tunis, 1996.

وبالايطاليّةِ: Samir Giuseppe EID, *Arabi christiani, Arabi musulmani, insieme verso il XXI secolo*, Milano, NED, 1991.

وبالعربيّةِ:

جان فونتان، **التمرّدُ الدينيّ عند جبران خليل جبران**، كلمةٌ ألقيت يوم ٢٣ جوان ١٩٧٠ في دارِ الثقافة ابن خلدون، بمناسبة المهرجانِ الذي نظّمتهُ سفارةُ لبنان بتونس لإحياءِ ذكرَى جبران والمنشورة بمجلّةِ الفكر، ج١٦، ع٢، نوفمبر ١٩٧٠.

في الاتّجاهاتِ الفلسفيّةِ المُتنوِّعةِ أو في التياراتِ الأدبيّةِ المُختلفةِ أو في الأنظمةِ السياسيّةِ والاقتصاديّةِ والاجتماعيّةِ الليبراليّةِ أو الاشتراكيّةِ، بما يدورُ في فلكِها من مُؤسّساتٍ وبرلماناتٍ وأحزابٍ ونقاباتٍ وجمعيّاتٍ، وما يُسيِّرُها من قيمِ الحريّةِ والعدالةِ والقانونِ والديمقراطيّةِ، وما تقومُ عليهِ من مفاهيمَ حديثةٍ كالدولةِ والمواطنةِ. وهكذا في سياقِ اطّلاعِ أعلامِ المسيحيين العرب على حداثةِ الغربِ وأصُولها تبلورت لديهم دعوةٌ مُلحّةٌ إلى التجديدِ عبّرُوا عنها في كتاباتِهِم.

ولكنّ السؤالَ: لماذا هذه الدعوةُ إلى التجديدِ؟ هل هي مُجرّدُ تعبيرٍ عن موقفٍ من القديمِ السائدِ؟ أم هي ثورةٌ على هذا القديمِ التماسًا للجديدِ الوافدِ؟ ولماذا هم المسيحيّونَ العرب الذين اقترنَ ذِكرُهُم أكثرَ من غيرِهِم بهذهِ الدعوةِ التي تجلّت بِسفورٍ في كتاباتِهِم؟

إنّ الإجابةَ عن كلِّ هذه الأسئلةِ تبدُو في اعتقادنا مُجازفةً، لاعتباراتٍ عديدةٍ منها أنّ مسألةَ الدعوة إلى التجديدِ كانت على مستوى التنظيرِ دعوةً شامِلةً، أمّا على مُستوى التطبيقِ فقد اصطدمت بالعديدِ من الصعوباتِ التي عرقلت مسارها.[117] ثمّ إنّ ما كان مُعلّقًا من آمالٍ على هذه الدعوةِ لدى المسيحيين العرب ما كان له أن يتحقّق على النحو الذي أرادُوا، لذلك عمدُوا إلى تبريرِهِ وربطِهِ بمسألةِ التقدّمِ والنهضةِ ولاحقًا بالحداثةِ. نعم، من الطبيعيِّ أن يدعوا هؤلاءِ الأعلامُ إلى التجديدِ وأن يثورُوا على السائدِ والقديمِ وقد بهرتهُم حداثةُ الغربِ ومُنجزاتُهُ فانبروا بِنَهَمٍ يقتبسُونَ ويَستعِيرونَ.

---

١١٧ نلمعُ في هذا المجالِ مثلاً إلى تَهيُّبِ المسلمينَ من مسألةِ التّجديد لأنّها في اعتقادِهم تنحُو إلى أن تَطالَ ما لا يجبُ أن يُطالَ فقد كان المسيحيّون العرب أكثرَ تحرّرًا من المسلمينَ. انظر:

Antoine MAKDISSI, *Les chrétiens et la Renaissance arabe*, Islamo-christiana, Roma, n°14, 1988, p 114.

ويراجعُ أيضًا: سليم اليسوعي دكّاش، **المسيحيّةُ والحداثةُ: الحوارُ في الغربِ والنزاعُ في الشرقِ**، مجلّة المشرقِ، ع ٢، ١٩٩٢

اللائكيّـــةُ

(أو فصلُ الدينِ عن الدولةِ)

على الرغمِ من أنّهُ لا يمكنُ اعتبارُ الدينِ والسياسةِ من المشاغلِ العامّةِ لأعلامِ المسيحيين العرب، إذ كان للدينِ رجالهُ وللسياسةِ رجالُهَا، فإنّ الدعوةَ إلى فصلِ الدينِ عن الدولةِ اخترقت الذاتيّ لتطأ الفكرَ المسيحيَّ العربيَّ عامّةً من خلالِ كتاباتِ هؤلاءِ الأعلامِ على اختلافِ مجالاتِ اهتمامِهم. وعلى هذا النحوِ سنحاولُ البحثَ في المشاغلِ الدينيّةِ للمسيحيين العرب من جهةٍ ومشاغلِهم السياسيّةِ من جهةٍ أخرى على خُصوصِيتهِمَا، لنخلصَ إلى تجلّياتِ ما سادَ من دعوةٍ عامّةٍ إلى فصلهِمَا.

١) المشاغِلُ الدينيّةُ

إنّ البحثَ في المشاغلِ الدينيّةِ – نظرًا لما تنطوي عليهِ من مسائلَ خِلافيّةٍ – كانت تُغذّيها الطائفيّةُ الدينيّةُ، لا يمكنُ أن يُهمِلَ مُقوّماتَ الفكرِ الدِينيِّ المسيحيِّ عُموماً والدِيانةَ المسيحيّةَ الشرقيّةَ خُصوصًا، إلاّ أنّ المجالَ لا يسمحُ بالتصدّي لكلِّ هذا دون الوُقوعِ في التبسيطِ المُخلِّ، وحسبنا في هذا السياقِ أن نقفَ عند تبيّنِ التوجّهاتِ الدينيّةِ الكُبرَى كما تجلّت من خلالِ كتاباتِ أبرزِ الأعلامِ.

ولا ينفي الحديثُ عن أزمةٍ دينيّةٍ كانت تَعيشُها المسيحيّةُ العربيّةُ[١١٨] أو عن عثرةٍ

---

١١٨ انظر في هذا السياقِ (بالفرنسيّةِ): Jean FONTAINE, *La Crise religieuse des écrivains syro-libanais chrétiens de 1825 à 1940*, Ibla, Tunis, 1996.

وبالايطاليّةِ: Samir Giuseppe EID, *Arabi christiani, Arabi musulmani, insieme verso il* XXI *secolo*, Milano, NED, 1991.

وبالعربيّةِ:

جان فونتان، **التمرّدُ الدينيّ عند جبران خليل جبران**، كلمةٌ أُلقيت يوم ٢٣ جوان ١٩٧٠ في دار الثقافة ابن خلدون، بمناسبة المهرجانِ الذي نظّمتهُ سفارةُ لبنان بتونس لإحياءِ ذكرى جبران والمنشورةُ بمجلّةِ الفكر، ج١٦، ع٢، نوفمبر ١٩٧٠.

الكنائسِ الشرقيّةِ عمومًا والكنيسةِ القِبطيّةِ خصوصًا – مثلما عبّرَ عن ذلك جرجس فيلوثاوس عوض[١١٩] – حقيقةَ اهتمامِ ثلّةٍ من أعلامِ رجالِ الدينِ والأدباءِ والمؤرِّخينَ والفنّانينَ والببليوغرافيينَ والحقوقيينَ والمربِّينَ بمسائلَ دينيّةٍ ونذكرُ من بينهِم المطران ميخائيل عسّاف[١٢٠] والأب أنطونيوس شبلي[١٢١] وخاصّة الخور أسقف خير الله اسطفان.[١٢٢]

ولا شكّ أنّ رجال الدينِ كهّانًا ومَطارنةً وأساقِفةً كانوُا من أبرزِ المُهتمِّينَ بالمسائلِ الدينيّةِ من خلالِ كتاباتِهم وممارساتِهم للطقوسِ الدينيّةِ. وقد جمعُوا في اهتمامِهم بالدينِ بين التنظِيرِ والمُمارسةِ جمعًا يتجلّى خاصّةً من خلالِ نشرِهم للمعرفةِ الدينيّةِ استنادًا إلى وظيفتِهم الكهنُوتيّةِ.

لذلك ألّف الخور أسقف خير الله اسطفان كتابينِ في كتابٍ،[١٢٣] الأوّلُ «**الخُلاصةُ النفيسةُ في تعريفِ الكاثوليكي والكنيسة**» تناولَ فيهِ جُملةً من المسائلِ المتّصلةِ بالمُعتقدِ الكاثوليكي[١٢٤] وقاعدةِ الإيمانِ ودستورِهِ[١٢٥] وعلاماتِ الكنيسةِ الحقيقيّةِ[١٢٦] والعِصمةِ

---

١١٩ جرجس فيلوثاوس عوض، **عشرةُ الكنيسةِ القِبطيّةِ في القرنِ العشرين**، المطبعةُ المصريّةُ الأهليّةُ، القاهرة، ١٩٣٠.

١٢٠ مطرانُ بترا وفيلادلفيا وسائرُ الأردن الشرقي لطائفةِ الرومِ الكاثوليك، تولّى رئاسةَ المدارسَ البطريركيّة بدمشق وبيروت والقاهرة والنيابة البطريركيّةِ العامّة في القُدسِ والنيابةِ الأسقفيّةِ العامّة في بعلبك وفي الجليل ووكالة البطريركيّة في دمشق.

١٢١ كاهنٌ مارونيٌّ ومؤرِّخٌ من أبناءِ الرهبانيّةِ اللبنانيّةِ المارونيّةِ سيم كاهنًا سنة ١٩١٩ بوضعِ يد المطران عبد الله الخوري، شغلَ عدّةَ وظائفَ في الرهبانيّةِ: كاتبًا لأسرارِ الرئاسةِ ورئيسًا لأديرةِ جبيل والبترون وكان قد جمع مكتبةً غنيّةً بالمخطوطاتِ العربيّةِ والسريانيّةِ. انظر: **مصادرُ الدراسةِ**، ج ٣، ص ٦٠٢

١٢٢ مؤرِّخٌ وعالمٌ لاهوتيٌّ وفيلسوفٌ عملَ في خدمةِ الكنيسةِ الكاثوليكيّةِ واعظًا ومُرشدًا وعُيِّنَ وكيلًا بطريركيًّا للكرسيِّ البطريركيِّ المارونيِّ في القدسِ ثمّ في أمريكا الشماليّةِ.

١٢٣ خاصّةً وأنّ صاحبَ الكتابِ قد وضعَ فهرسينِ للموضوعاتِ. انظر: خير الله اسطفان، **الخُلاصةُ النفيسةُ في تعريفِ الكاثوليكي والكنيسةِ وقُصارى الأجوبةِ الجليّةِ على الاعتراضاتِ البروتستنتيّةِ**، نيويورك، مطبعةُ الهدى، ١٩٢٨، ص ١٠٩

١٢٤ المصدرُ نفسهُ، ص ٦

١٢٥ المصدرُ نفسهُ، ص ١٣

١٢٦ المصدرُ نفسهُ، ص٢١

البابويّة.[١٢٧] أمّا الثاني «**قُصارَى الأجوبةِ الجليّةِ على الاعتراضاتِ البروتستنطية**»[١٢٨] فهو عبارةٌ عن مجموعةِ مقالاتٍ ومباحثَ في مواضيعَ شتّى مثل المعموديّةِ والتغطيس والاعترافِ والغفراناتِ والمسحةِ الأخيرةِ والكهنُوت والذخائر والصور والمطّهر والانتخاب والرذل.[١٢٩]

ولم يكتفِ اسطفان بالإرشادِ والوعظِ الدينيين بل تجاوزهُما إلى درسِ الأديانِ وتَفهّمِها والبحثِ في مصادرِهَا وأصولِها، فتعرّضَ للديانةِ الطبيعيّةِ ولزُومِها أو ضرُورتِها للإنسانِ[١٣٠] ليُجيبَ عن سؤالٍ: ماذا يُفهمُ بضرورةِ الديانةِ ولزومها للإنسانِ؟ يقولُ: «إنّ المفهومَ بضرورةِ الديانةِ وجوبُ وجودِ شريعةٍ إلهيّةٍ مُلزمةٍ تَفرضُ على الإنسانِ القيامَ بواجباتٍ خصُوصيّةٍ نحوَ باريه، إذ تأمُرُهُ بأن يعرفَ ما للهِ عليهِ من الحقوقِ معرفةً عمليّةً، فحقوقُ اللهِ إنّما تستندُ إلى سجاياهُ وكمالاتهِ الإلهيّةِ، لكونِ هذه المزايَا الخاصّةِ هي مصدرٌ لتلكَ الحقوقِ، كما أنّ قُوانَا الطبيعيّة والقصدُ من إبداعِنَا هما منشأُ فرُوضِنَا الواجبةِ للهِ عزّ وجلّ، لأنّهُ إنّما لمجدِهِ وسعادتِنَا خُلقنَا، وبناءً عليهِ تكونُ الديانةُ ضروريّةً للإنسانِ لأجلِ تعلّقهِ باللهِ علّتهُ الأولى.»[١٣١]

وقد بحث اسطفان في دلالةِ الإبداعِ عن ضرورةِ الديانةِ[١٣٢] وفي دلالةِ صفاتِ اللهِ على وجودِ الديانةِ وواجباتِها[١٣٣] وفي دلالةِ قوّةِ الإنسانِ الروحيّةِ عن الديانةِ

---

١٢٧ خير الله اسطفان، **الخُلاصةُ النفيسةُ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ٢٨

١٢٨ وهو ترجمةٌ لكتابٍ عنوانُهُ بالإنكليزيّةِ: «**Cabinet of Catholic Information**» عثرَ عليه الخور أسقف خير الله اسطفان عند زيارتِهِ لغرضٍ طائفيٍّ مدينة فول ريفرماس.

١٢٩ خير الله اسطفان، **الخُلاصةُ النفيسةُ**، مصدرٌ مذكورٌ، الصفحاتُ: ٣٥ + ٣٩ + ٦٨ + ٧٤ + ٧٧ + ٧٨ + ٨٦ + ٩١ + ٩٢ + ٩٣.

١٣٠ انظر: خير الله اسطفان، اللمعةُ الوضيّةُ في ديانةِ الإنسانِ الطبيعيّةِ، مطبعةُ دير سيِّدةِ المعونات، لبنان، ١٩٢٩

١٣١ المصدرُ نفسهُ، ص ص ٣–٤

١٣٢ المصدرُ نفسهُ، ص ص ٤–٥

١٣٣ يقولُ خير الله اسطفان: فإنّنا من صفاتِ اللهِ نستنتجُ ليس فقط وجودَ الديانةِ بل الواجبات الدينيّة التي تُلزمُنا بتمجيدهِ عند مُلاحظتِنَا حُسنَ صنيعهِ وخيريّةِ أعمالهِ المنسوبةِ إلى كمالاتهِ الإلهيّةِ وسجاياهُ الربّانيّةِ. المصدرُ نفسهُ، ص ص ٦–٧

الإلهيّةِ[١٣٤] وفي الغايةِ التي لأجلِها خَلقَ اللهُ الإنسانَ[١٣٥] وكان يستحضرُ إقرارَ مَشاهيرَ الفلاسِفةِ والكفرةِ بضرورةِ الديانةِ.[١٣٦] ليخلصَ أخيرًا إلى الحديثِ عن كيفيّةِ عبادةِ اللهِ عبادةً تليقُ به. إذ يقولُ: «العبادةُ للهِ كما يليقُ يجبُ أن تكونَ بالباطنِ والظاهرِ وجُمهوريّةً وألفيّةً.»[١٣٧] ولعلّهُ من الثابتِ أنّ ما توصّلَ إليهِ خير الله اسطفان في هذا المجالِ إنّما هو حصيلةُ بحثِهِ في أصلِ الخالقِ وأصلِ الكائناتِ والنفسِ وروحانيّتِها بحثًا يلتمسُ – على حدِّ تعبيرِهِ – سبيلَ الوصولِ إلى الأُصولِ.[١٣٨]

أ) قضيّةُ الدينِ والعلمِ

خاضَ المسيحيّونَ العرب في إشكاليّةِ العلاقةِ بينَ الدينِ والعِلمِ[١٣٩] ودورِ كُلٍّ منهُمَا في بناءِ مُجتمعٍ مُوحّدٍ وقويٍّ، فقد كان فرح أنطون مثلاً يطمحُ إلى تحريرِ الشعبِ من سُلطةِ التيارِ الدينيِّ وتحقيقِ مُصالحةٍ بينَ التياراتِ المُختلفةِ وفقَ مبادئِ العلمِ والعقلِ والفلسفةِ.[١٤٠] في حينِ اعتبر جُرداق أنّ العلاقةَ بينَ الدينِ والعقلِ أو بينَ الإيمانِ والعقلِ أو أيضًا بينَ الإيمانِ والعلمِ هي علاقةُ تكامُلٍ لا علاقةَ تناقُضٍ، وكِلاَ الإيمانُ والعلمُ يُوصلُ إلى معرفةٍ يقينيّةٍ، وكلاهُمَا يتوخّى البُرهانَ والحُجّةَ. غير أنّهُمَا مُختلفانِ

---

١٣٤ خير الله اسطفان، **اللمعة الوضيّة**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ص ٧–٨

١٣٥ يقولُ اسطفان في هذا المجالِ: «إنّ اللهَ في إبداعِهِ الخليقة الروحيّة غايتينِ هما مجدهُ وسعادةُ تلك الخليقة»، المصدرُ نفسهُ، ص ٨

١٣٦ فيذكر فولتر Voltaire وروسو Rousseau وهيقل Hegel وغيرهم. المصدرُ نفسهُ، ص١٠

١٣٧ انظر: حديثهُ عن العبادةِ الظاهرةِ، المصدرُ نفسهُ، ص ١٥. وعن العبادةِ الجمهوريّةِ، ص٢٣

١٣٨ انظر: خير الله اسطفان، **سبيلُ الوصولِ إلى الأصولِ، أوالفصول البيّناتُ في أصولِ الكائنات**، نيويورك، مطبعةُ جريدةِ الشعبِ، ١٩٢٦، ويُمكنُ الاطّلاعُ على آراءٍ حول هذا الكتابِ في مجلّتي «المشرق» ع١٨/٧٩٥ و«المسرّة» ع١٥/٤٤٣

١٣٩ العِلمُ هنا باعتبارِهِ العاملَ الأساسيَّ الذي زعزعَ الذهنيّةَ الميثولوجيّةَ والغيبيّةَ وأحلَّ مكانَهَا الذهنيّةَ الوضعيّةَ والنقديّةَ التي واجهت المجتمع الديني.

١٤٠ انظر: ميشال شيحا، **ابن رُشد بين فرح أنطون ومحمد عبدُه**، مجلّة الاجتهاد، ع ٣٠، ١٩٩٦، ص ٨٦

من حيثُ الميدانُ والطريقةُ، لأنّ عالمَ الروحِ وعالمَ المادّةِ على تكاملهما مُختلفانِ.»[١٤١] ولذلكَ فإنّ مَصادرَ المعرفةِ مُتعدِّدةٌ، إذ يقولُ جُرداق: «ومع المُعجزاتِ نذكرُ ما يسمّى في الدينِ «الأسرارَ الالاهيّةَ» وهذه مُمكِنةٌ طالما هي فوقَ العقلِ لا ضِدّهُ، وطالما العقلُ البشريُّ محدودٌ بطبيعتهِ، ولّما كانت المعرفةُ العقليّةُ محدودةً حتّى في نطاقِ العالمِ المادِيِّ، فكم بالحريِّ في نطاقِ السماويّاتِ! الواقعُ أنّ الحقائقَ ليست كُلّهَا اختباريّةٌ والحواسُّ ليست الطريقَ الوحيدةَ لمعطياتِ المعرفةِ.»[١٤٢]

أمّا أنطون سعادة فيعتقدُ أنّهُ لولا عنايةُ الدينِ بمسائلِ الآخرةِ والعقابِ والثوابِ[١٤٣]، لما امتازَ بشيءٍ ولما زادَ شيئًا على التعاليمِ الفلسفيّةِ الساميةِ التي قال بها فلاسفةٌ عِظامٌ والتي لم تأخذ في قلوبِ عامّةِ البشرِ المكانَ الذي أخذهُ الدينُ بسببِ عدم نسبتِهَا إلى قوّةٍ إلهيّةٍ خفيّةٍ[١٤٤].

وحريٌّ بنا في سياقِ البحثِ عن التوجّهاتِ الدينيّةِ الكبرى لأعلامِ المسيحيين العربِ أن نُلاحِظَ توسُّلَ العديدِ منهُم بالعلمِ خدمةً للدينِ[١٤٥]، ونذكرُ من بينهم الخوري أسعد عيسى (١٨٧٨–١٩٤٩)[١٤٦] والمطران بطرس ديب (١٨٨١–١٩٦٥)[١٤٧] اللذينِ عُرِفَا بتوظيفِها لعلمِ التاريخِ خِدمةً لاهتماماتِهم الدينيّةِ، فقد أرّخَ الأوّلُ للمارونيّةِ ومجامِعها وكنائِسِها. أمّا الثاني فقد كان اهتمامُهُ واضحًا بتاريخِ الكنائسِ الشرقيّةِ وبطاركتِها.

---

١٤١ انظر: منصور حنّا جُرداق، **العلومُ والدينُ**، مجلّة «المشرق»، جوان ١٩٣٠، ص٢٠٠

١٤٢ المصدرُ نفسهُ، ص٢٠٢

١٤٣ أنطون سعادة، **الإسلامُ في رسالتيهِ: المسيحيّةِ والمُحمّديّةِ**، ط٣، بيروت، ١٩٥٨، ص ٧

١٤٤ المصدرُ نفسهُ، ص ٩

١٤٥ انظر: القسّ زهر عبد المسيح (ت ١٩٣١م)، **العلمُ الحقيقيُّ يُثبتُ وجودَ الله**، مجلّة «المشرق»، ع مارس، ١٩٣١

١٤٦ أحدُ كهنةِ الاكليروس الأنطاكي الأرثوذكسي ومؤرّخٌ من دعاةِ الإصلاحِ الاجتماعيِّ والدينيِّ.

١٤٧ حبرٌ من أحبارِ الطائفةِ المارونيّةِ كان له اهتمامٌ بتاريخِ طائفتهِ.

وعلى هذا النحو يمكنُ اعتبارُ جهودَ ثلّةٍ من أعلامِ العلماءِ في مجالاتٍ مخصُوصَةٍ كالتاريخِ الدينيِّ والببليوغرافيا الدينيّةِ وتعريبِ النصوصِ (الإنجيل) والموسيقى الكنسيّةِ والتعليمِ الدينيِّ والقانونِ الكنسيِّ وغيرها – جهودًا وإن كانت تبدُو عِلميّةً فهي مُتّصلةٌ اتّصالاً وثيقًا بالاهتماماتِ الدينيّةِ لدى هؤلاءِ الأعلامِ الذينَ كانت لهم على اختلافِ مجالاتِ اهتمامِهِم مواقفُ من الدينِ ورجالهِ.[١٤٨]

ب) تعدّدُ الأديانِ ليس سببًا للتفرّقِ والتنازُعِ

عبّر العديدُ من أعلامِ المسيحيين العرب عن ضَلالِ من يَرونَ في تعدُّدِ الأديانِ السماويّةِ في الشرقِ سببًا للتفرّقِ والتنازُعِ بين المسيحيينَ والمسلمينَ من أبناءِ الشرقِ، وهم أبناءُ عمومةٍ وخئولةٍ، يقولُ فليكس فارس دفعًا لهذا الضلالِ: «إنّ الأديانَ في الشرقِ لا تحُولُ دون اتّفاقِ أبنائِهِ، ومن رأى في الإنجيلِ والقرآنِ ما يدفعُ بالشقاقِ ويُؤدّي إلى خلافٍ، فقد جهلَ حقيقةَ الإنجيلِ والقرآنِ (...)، أمّا دينُنَا في مذاهبِهِ السماويّةِ الثلاثةِ فهو واحدٌ من حيثُ الإيمانُ باللّه وباليومِ الآخرِ، وما تختلفُ صلاةُ الموسويِّ إلى ربّهِ عن صلاةِ العيسويِّ والمحمديِّ، وكلّهُم لا يرى في دينهِ ما يأمرُ بمُنكرٍ أو ينهى عن مَعرُوفٍ.»[١٤٩]

وكان وديع البستاني يُكثرُ من الحضِّ على وحدةِ المُسلمينَ والنصارَى من العربِ، يقولُ في إحدى قصائدِهِ بمناسبةِ المولدِ النبويِّ:

لَئِن عَدّدَ الأَديَانَ نَاسٌ وَفَرَّقُوا   فَمَا كنتُ فِي الأَوطَانِ إِلاّ مُوَحِّدَا

١٤٨ انظر: في هذا المجالِ: «الفِكرُ الديني» عند الأديبينِ جُبران خليل جبران وميخائيل نُعيمة (بالفرنسيّةِ):
Afifa Ghaith, *La Pensée religieuse chez Gubran Khalil Gubran et Mihail Nuayma*, Université de Lyon, (thèse de doctorat d'Etat), 1984.

ثمّ إنّ من يقرأ «المُحالفةَ الثلاثيّةَ» و«المكاري والكاهن» وغيرهما يفهمُ معنى قول أمين الريحاني إنّهُ «لا يحبُّ كثيرًا أصحابَ القلانِس». انظر: أمين الريحاني، **قلبُ لُبنان**، ط١، بيروت، المُؤسّسةُ العربيّةُ، ١٩٨٠، ص ٨٥

١٤٩ فليكس فارس، **رسالةُ المنبرِ إلى الشرقِ العربيِّ**، مصر، مطبعةُ المستقبل، د.ت، ص ٢٨

ويقولُ في أُخرَى:

نحنُ النصَارَى الأَقرَبُونَ مَودَّةً   لَكُم وقد صدَقَ النبيُّ مُحمّدَ[١٥٠]

أمّا أمين الريحاني فقد اعتبرَ التساهُلَ أساسَ التمدّنِ الحديثِ وحجرَ زاويةِ الجامعةِ المدنيّةِ بقولهِ: «التساهُلُ معنى أصيلٌ لا يُنكرهُ الإنجيلُ والقرآنُ.»[١٥١] ومن المعلومِ أنّ الريحاني وإن كان مُؤمنًا بالله، فإنّهُ لم يكن يُؤمنُ بالدياناتِ التي اعتبرها أثوابًا مُختلفةً لِعقيدةٍ واحدةٍ في الجوهرِ.[١٥٢]

وما دام الجوهرُ واحدًا يقولُ الريحاني: «إنّي إذا سُئلتُ عن آيةٍ واحدةٍ تقومُ مقامَ دينٍ كاملٍ فتُغني من يعملُ بها عن العقائدِ والفُروضِ كُلِّها، أجيبُ أنّها الآيةُ الذهبيّةُ «**اِفعَل لِلغَيرِ مَا تُرِيدُ أَن يَفعَلَهُ اَلغَيرُ لَكَ**»، وهُناكَ آيةٌ ذهبيّةٌ أخرى أُردِّدُهَا دائمًا وهي من أسمى ما جاءَ في الكُتُبِ هي حقًّا كلمةٌ إلهيّةٌ، تحملُ الحُبَّ والتّساهُلَ والرَّحمةَ إلى كلِّ النّاسِ «**إِنَّ الذِينَ آمَنُوا وَالذِينَ هَادُوا وَالنصَارَى والصابِئِينَ مَن آمَنَ باللهِ وَاليَومِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُم أَجرٌ عِندَ رَبِّهِم وَلاَ خَوفَ عَلَيهِم وَلاَ هُم يَحزَنُونَ**». إنّ في الآيةِ الذهبيّةِ الإنجيل كلّ الإنجيل. إنّ في الآيةِ الذهبيّةِ القُرآن كلّ القُرآنِ، وإنّي أيّها السادةُ مسيحيٌّ في الإنجيلِ ومُسلِمٌ في القرآنِ.»[١٥٣]

هكذا حظيت مسألةُ تعدّدِ الأديانِ باهتمامِ أعلامِ المسيحيين العرب، فقامُوا يدعُونَ إلى التساهُلِ الدينيِّ ونبذِ التعصُّبِ والتغاضِي عمّا قد يبدُو مُخالِفًا، والتماسِ ما هو مُشتركٌ بين هذه الأديانِ على أساسٍ قوميٍّ يُلغي التمايُزَ الدينيّ.

١٥٠ انظر: الزركلي، **الأعلامُ**، ج ٨، ص ١١٣

١٥١ أمين الريحاني، **الريحانيّاتُ**، ج١، ط٧، دار الريحاني، ١٩٦٨، ص ٢٥

١٥٢ المصدرُ نفسهُ، ج٢ ، ص ١٩

١٥٣ المصدرُ نفسهُ، ج١، ص ١٢. وهنا نلمحُ إلى أنّ مَوقِف أمين الريحاني من الأديانِ مثلاً حدا بالأب جان فونتان إلى التساؤلِ: إن كان الريحاني مسيحيًّا أم مُسلمًا؟ انظر:
Jean FONTAINE, *La Crise religieuse des écrivains syro-libanais chrétiens*, op.cit, p 35

ومن أطرفِ الجُهودِ في هذا المجالِ ما وردَ في إحدى رسائلِ أمين الريحاني إلى صديقِهِ نجيب أبي سمرا سنة ١٩٣٢، إذ يقول: «من أجملِ الأنباءِ التي حَملتها رِسالتُكُم إليّ، نبأُ المولودِ العزيزِ الذي أسميتهُ «محمد خليل» فنِعمَ الاسمُ الجامعُ والأملُ أن يكونَ الحلقةَ الذهبيّةَ بين الطائفتينِ المسيحيّةِ والإسلاميّةِ في هذه البلادِ العربيّةِ، بل بين الطوائفِ جمعاء (...) وقد ذكّرتني بصديقِي مارون عبّود الذي أسمى ابنهُ «محمّد»، وأذكرُ كذلِكَ أنّ صديقِي الدكتور جورج خير الله في (نيويورك) قد سَبقكُمَا إلى هذهِ البِدعةِ الشريفَةِ فإنّ ابنهُ «عليًّا» هو اليومَ في الحادية عشرة من سنِّهِ، أطالَ الله بعمرهِ وبعمرِ مُحمّد مارون ومُحمّد خليل أبناءُ التساهُلِ، أبناءُ الحكمةِ الوطنيّةِ، أبناءُ الحُبِّ القوميِّ، أبناءُ الغِيرةِ على أمّةٍ فرّقها التعصّبُ الذّميمُ، فجاء آباؤهُم- إخوانِي- يسلكونَ عملاً لا قولاً، أقوَمَ الطرُقِ إلى المحجّةِ التي ننشدُهَا. وأظنّ أنّ أحدَ إخوانِنَا المُسلمينَ اقتدى بالأستاذِ مارون فأسمَى ابنهُ «مَارُون» وحبّذا غيرهُ وغيرُكُم من المُقتدينَ العامِلينَ لتَمكِينِ عُرَى القوميّةِ في هذه البلادِ العربيّةِ المَحبُوبةِ، لا أقولُ أنّ مُجرَّدَ الاسمِ والتسميةِ يجيءُ بالأمرِ العجيبِ في تحقيقِ الآمالِ، ولكنّ الاسمَ يُذكرُ، وصاحبُ الاسمِ يَنشأُ إن شاء الله على ما كانَ والدهُ، فيُدرِكُ الغرضَ من التسميةِ.»[١٥٤] لقد أصبح وفق هذا التصوّرِ للأسماءِ دلالةٌ. لعلّ الخلفَ يُحقّقُ ما عجزَ عنهُ السلفُ. ألم نَقُل أنّ المشاغلَ تُوَرَّثُ!

٢) المشاغِلُ السياسيّةُ

لئن كانت لأعلامٍ من المسيحيين العرب توجُّهاتٌ سياسيّةٌ تُثبتُها جُهودُهُم في المجالِ السياسيِّ مثل شارل دبّاس (ت ١٩٣٥) وأنطون سعادة (١٩٠٤-١٩٤٩)[١٥٥] وبشارة

١٥٤ أمين الريحاني، **رسائلُ أمين الريحاني**، ط ١، بيروت، دار الريحاني، ١٩٥٩، ص ص ٢٨٢-٢٨٣

١٥٥ هو أنطون بن خليل سعادة مجاعص هاجر مع أبيه إلى البرازيل ثم عاد إلى بيروت عام ١٩٢٩ زمن الاحتلالِ، وأقام في الجامعةِ الأمريكيّةِ يُدرّسُ اللغةَ الألمانيّة، ثمّ أنشأ جماعةً سريّةً سمّاها «الحزب القوميّ السوريّ» سنة ١٩٣٢ وقد نُفّذَ فيه حُكمُ الإعدامِ في لبنان رَميًا بالرصاصِ.

الخوري (١٨٩٠– ١٩٦٤)[١٥٦] ويوسف السودا (١٨٩١–١٩٦٩).[١٥٧] فقد تجاذَبت اهتمامَهُم بالسياسةِ ثنائيّةُ التنظيرِ والمُمارَسةِ تجاذُبًا تفاوَتت حِدّتُهُ.

نظّرَ المسيحيّون العرب لجُملةٍ من المسائلِ السياسيّةِ المُتّصلةِ بالنضالِ السياسيِّ وطُرُقِهِ والدولةِ ومؤسّساتِها والاستقلالِ وسبلِ تحقيقِهِ، وذلك من خلالِ مُؤلّفاتِهِم ومقالاتِهِم وبياناتِهِم[١٥٨] وخُطبِهِم ومَبادِئِ الأحزابِ التي أنشؤُوها.[١٥٩]

وكان أنطون سعادة من أبرزِ مُنظّري السياسةِ في عصرِهِ، فقد أرّخَ لِنُشوءِ الدولةِ، واعتبر أنّ الثقافةَ الإنسانيّةَ والدولةَ صِنوانِ، يقولُ: «وبديهيٌّ أنّ الدولةَ شأنٌ ثقافيٌّ بحتٌ لأنّ وظيفتَها، من وجهةِ النظرِ العصريّةِ العنايةُ بسياسةِ المجتمعِ وترتيبِ علاقاتِ أجزائِهِ في شكلِ نظامٍ يُعيّنُ الحقوقَ والواجباتِ، إمّا بالعُرفِ والعادةِ في الأصلِ، وإمّا بالغَلَبةِ والاستبدادِ، فهي وهي إذن شأنٌ من شؤونِ المجتمعِ المُركّبِ، لا وجودَ لها إلاّ فيهِ، وهي لِذلكَ شأنٌ سياسيٌّ بحتٌ، ومع ذلك فهي ليست شأنًا لا اجتماعيًّا، فكما أنّ الدولةَ لا وُجودَ لها إلاّ في المُجتمعِ كذلكَ السياسةُ لا وُجودَ لها بدُونِ الاجتماعِ.»[١٦٠] فالدولةُ في ذاتِها عندَ سعادة «ليست مِقياسًا للثقافةِ العقليّةِ بل بما تنطوي عليهِ من حقوقٍ.»[١٦١]

واعتبر سعادة أنّ كلَّ دولةٍ مهما كانت بسيطةً تتألّفُ من ثلاثِ وظائفَ تشريعيّةٍ وتنفيذيّةٍ وقضائيّةٍ، تقومُ على ثلاثةِ أصنافٍ سياسيّةٍ لكلِّ مُجتمعٍ لهُ ابتداء دولةٌ هي

---

١٥٦ وهو بشارة بن خليل بن بشارة الخوري المارونيّ اللبنانيّ أوّلُ رئيسٍ لجمهوريّةِ لبنان بعد استقلالِهِ، ويُنعتُ بـ«أبي الاستقلال». انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٢، ص ص ٥٢–٥٣

١٥٧ محامٍ وسياسيٌّ رافعَ في المحاكمِ المختلطةِ ثمّ انصرفَ إلى السياسةِ فخدم القضيّةَ اللبنانيّةَ، وكان نائبًا عن المتن سنة ١٩٢٦ خلفًا لنعوم لَبكي.

١٥٨ أنطون سعادة «**بيانٌ للشّعبِ والتاريخ**»، مارس١٩٣٧، **المجموعةُ الكاملةُ**، مصدرٌ مذكورٌ، ج٣، ص٤٩

١٥٩ انظر مثلا: مبادئ الحزب السوريِّ القوميِّ الاجتماعيِّ ضمنَ: **أنطون سعادة، تعاليمٌ وشروحٌ في العقيدةِ القوميّةِ الاجتماعيّةِ**، سلسلة الأبحاثِ القوميّةِ الاجتماعيّةِ، ج ٨، دمشق، ١٩٥٠

١٦٠ أنطون سعادة، **نشوءُ الأممِ**، ط ١، دمشق، دار طلاس، ١٩٨٦، ص ١٣٠

١٦١ المصدرُ نفسهُ، ص ١٣٣

الجنسُ والسنُّ والشخصيّةُ.[١٦٢] وبيّن أنّ لِكلِّ دولةٍ ثلاثةُ أشكالٍ رئيسيّةٍ هي الديمقراطيّةُ والأوتُوقراطيّةُ والأرستقرَاطيّةُ أو هي حُكمُ الشّعبِ وحكمُ الفردِ المُطلق وحكمُ الأقليّةِ المُفضّلةِ.[١٦٣] ليخلُصَ إلى الحديثِ عن الدورِ الهامِّ الذي تلعبهُ العقائدُ والأوهامُ الدينيّةُ في إدارةِ الدولةِ.[١٦٤]

غيرَ أنّ القِسمَ الأوفرَ من الفصلِ السادِسِ من كتابِ «نشوءِ الأمم» خصّصهُ أنطون سعادة للدولةِ التاريخيّةِ التي تُشكّلُ المُجتمعَ وتُعيّنُ مداهُ وتُكيّفُ شؤونَ حياتِهِ وتُمثّلُ شخصيّتهُ. ليتناولَ لاحقا الدولةَ الاستبداديّةَ وعهد الإمبراطوريّاتِ الأولى[١٦٥] واحتكارَ الكهنةِ للسلطةِ فيها في عديدٍ من الحالاتِ، ثمّ الدولةُ المدنيّةُ[١٦٦] التي تتميّزُ بتحوّلِ القبليّةِ القديمةِ إلى الرابطةِ الاجتماعيّةِ الواسعَةِ، ثمّ تعرّض للدولةِ الإقطاعيّةِ[١٦٧] في الغربِ والشرقِ وللدولةِ الدينيّةِ[١٦٨] المُتمثّلةِ أساسًا في الدولةِ الإسلاميّةِ.

وقرّرَ سعادة أنّ الدولةَ الديمقراطيّةَ قوميّةٌ حتمًا، باعتبارِ أنّ القوميّةَ سارت حسبَ رأيِهِ نحوَ الهدفِ الذي يُبرّرُ وجودهَا وهو إقرارُ السيادةِ مُستمدّةً من الشعبِ، وأنّ «الشعبَ لم يُوجد للدولةِ بل الدولةُ للشعبِ.»[١٦٩] وهذا هو المبدأُ الديمقرَاطيُّ الذي تقومُ عليهِ القوميّةُ «فالدولةُ الديمقراطيّةُ هي دولةٌ قوميّةٌ حتمًا، فهي لا تقومُ على مُعتقداتٍ خارجيّةٍ أو إرادةٍ وهميّةٍ، بل على إرادةٍ عامّةٍ ناتجةٌ عن الشعورِ بالاشتراكيّةِ في حياةٍ اجتماعيّةٍ اقتصاديّةٍ واحدةٍ، فتمثِيلُ الشعبِ هو مبدأٌ ديمقرَاطِيٌّ قوميٌّ لم تعرفهُ الدولُ السابِقةُ.»[١٧٠] وهكذا تحتَ عاملِ القوميّةِ الظاهرِ في تولّدِ رُوحِ الجماعةِ والرأي العامِّ،

---

١٦٢ أنطون سعاده، **نشوء الأمم**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ١٤٧
١٦٣ المصدرُ نفسهُ، ص ١٥٠
١٦٤ المصدرُ نفسهُ، ص١٥٥
١٦٥ المصدرُ نفسهُ، ص ١٥٨
١٦٦ المصدرُ نفسهُ، ص ١٦٧
١٦٧ المصدرُ نفسهُ، ص ١٨٨
١٦٨ المصدرُ نفسهُ، ص ١٩١
١٦٩ المصدرُ نفسهُ، ص ٢٠٠
١٧٠ المصدرُ نفسهُ، ص ٢٠٢

تغيّرَ معنى الدولة من القوّةِ الحاكمةِ المُستبدّةِ إلى سيادةِ المُتّحدِ[١٧١] وحُكمهِ نفسه،[١٧٢] فقد كانت الدولةُ قبلَ نُشوءِ القوميّةِ إرادةً خُصوصيّةً تفرضُ نفسَها على المجموعِ الذي تشملهُ، أمّا بعدَ نُموِّ القوميّةِ فقد أصبحت النظامَ والهيئةَ الممثّلينِ لإرادةِ الأمّةِ.[١٧٣]

على هذا النحوِ كانَ أغلبُ ساسةِ المسيحيين العرب مُنظّرينَ ومُمارِسينَ للعملِ السياسيِّ في آنٍ[١٧٤]، فإبراهيم المنذر كان نائبًا[١٧٥] وأسعد بن مُفلح داغر كان أمينَ سرِّ جمعيّةِ «الوحدةِ العربيّة»[١٧٦] وأميل إدّه كان رئيسًا للجمهوريّةِ. وكانت مواقِفُهُم وإيديُولوجيّاتِهم مُتباينةٌ، من ذلك مثلاً ما عبّر عنهُ أعلامُهُم وخاصّةً المَوارنةُ بإيعازٍ وتشجيعٍ من فرنسا عن رَغبتِهِم في استقلالِ «لبنان الكبير»، فناضلُوا ضدَّ الاحتلالِ العربيِّ مُنادِينَ باستقلالِ لبنان[١٧٧] عن سُوريا الطبيعيّةِ اعتمادًا على سياسةِ الوُفودِ[١٧٨]

---

١٧١ أي «المتّحدُ الاجتماعيُّ» وهو مُصطلحٌ جديدٌ وضعهُ أنطون سعادة في مقابلِ Gemeinschaft - community- communauté، أنطون سعاده، **نشوء الأمم**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ٢٠٧

١٧٢ المصدرُ نفسهُ، ص ٢٠٣

١٧٣ المصدرُ نفسهُ، ص ٢٠٤

١٧٤ نذكرُ مثلاً: أنطون سعادة ويوسف السودا مُؤسّسُ حزب «السابقة» (الكشّافة) (١٩١٩– ١٩٣٧) وحزب «المُحافظينَ» الذي أنشأ على أنقاضهِ حزبَ «الجبهةِ القوميّة» (١٩٣٦)

١٧٥ انتُخبَ نائبًا عن بيروت في مجلسِ لبنان النيابي (١٩٢٢) وهو مؤلّفُ كتاب «**حديثُ نائبٍ**»، بيروت، منشوراتُ مكتبِ الدراساتِ العلميّةِ، ١٩٧٥. ضمّنهُ أقوالهُ داخل المجلس ومقالاتهِ الصحفيّةِ، وقد عُرفَ بدفاعِهِ عن الدستورِ ومُعارضتهِ للمعاهدةِ اللبنانيّةِ الفرنسيّةِ. انظر كتابهُ: المصدرَ المذكورَ، ص ٣٢١

١٧٦ وهو من بين العاملينَ على بعثِ فكرةِ القوميّةِ العربيّةِ واستقلالَ العربِ وتحرّرِهم من سيطرةِ الاستعمارِ والانتدابِ والاحتلالِ الأجنبيِّ، وقد أسّس في القاهرةِ جمعيّة الوحدةِ العربيّةِ، وكان أمين سرِّها الدائم إلى جانب حضورهِ مُؤتمر لندن للمطالبةِ باستقلالِ البلادِ العربيّةِ.

١٧٧ فقد نظّم المسيحيّون العرب لدى استقبالِهم للأمير فيصل بإيعازٍ من فرنسا مُظاهرةً في بعبدا طالبُوا فيها باستقلالِ لبنان تحت الانتدابِ الفرنسيِّ –مُردِّدينَ: «عيشي بذلّي ما بنحبّا– نتظاهر ما بنتخبّا –يا بنال الاستقلال– يا بنرحل عأوروبا». انظر: بشارة الخوري، **حقائقٌ لبنانيّةٌ**، منشوراتُ أوراق لبنانيّةٌ، ١٩٦٠، ج ١، ص ٩٥

١٧٨ وهي وفودٌ غير رسميّةٍ مثل وفدِ أعضاءِ المجلسِ الإداريِّ في بيروت وجبل لبنان المُوالي لفرنسا وقد ضمّ داوود عمّون وأميل إدّه وغيرهما.

وتقديمِ المُذكّراتِ[١٧٩] إلى مُؤتمرِ الصلحِ المُنعقِدِ بباريس سنة ١٩١٩.

غيرَ أنّهُ وبقيامِ لبنان الكبير (١٩٢٠) راودت أعلامَ المسيحيين العرب نزعةٌ تحرُّريّةٌ من الاستعمارِ الانتدابيِّ غذّتها مشاريعُ السياسةِ الاستعماريّةِ التي لم تفِ بوعُودِها من جهةٍ، ونُموّ الوعي الوطنيِّ والقوميِّ التحرّريِّ من جهةٍ أخرى.

أسّس أنطون سعادة سنةَ ١٩٢٤ جمعيّةَ الرابطةِ الوطنيّةِ السوريّةِ بساو باولو (البرازيل) وأرادَها جمعيّةً تنمُو سرًّا وتمتدُّ إلى الوطنِ وتجمعُ عناصرَ الشبابِ وتتّجهُ إلى الثورةِ، وسُمّيت في طورِها الأوّلِ «جمعيّةَ الشبيبةِ السرّيّةِ الفدائيّةِ»، كما أسّس «حزب الأحرارِ» لكنّه بعد اكتشافهِ عدم جدوَى العملِ في المهجرِ، عاد ليُؤسّسَ جماعةً سريّةً في لبنان سمّاها «الحزب القوميَّ السوريَّ» سنة ١٩٣٢ بلغ عددُ أفرادِها سنة ١٩٣٥ نحو الألف. وعرفَ الاحتلالُ بهذهِ الجماعةِ فاعتقلَ بعضَ أفرادِهَا وحكمَ على سعادة بالسِّجنِ.

على هذا النحو أكّدَ سعادة مبدأهُ القائلَ بأنَّ الكفاحَ المُسلّحَ طريقٌ وحيدٌ للتحريرِ

---

١٧٩ ففي ٢٥ أكتوبر ١٩١٩ قدّم البطريرك الياس الحويك مُذكّرةً إلى المؤتمر يؤكّدُ فيها المطالبَ الّتي رفعها وفدُ مجلسِ إدارةِ بيروت وجبل لبنان برئاسةِ داوود عمّون، ويُضيفُ إليها «شُروحاتٍ وتأكيداتٍ جديدةٍ» فاستقلالُ لبنان ليس استقلالاً نتجَ ببساطةٍ عن عمليّةِ زوالِ السلطة العثمانيّةِ. بل هو وبشكلٍ خاصٍّ استقلالٌ كاملٌ حيالَ كلِّ وجودٍ عربيٍّ ينشأُ في سُوريّة كما وردَ في هذهِ المُذكّرةِ التي قُدِّمت (بالفرنسيّة)

Elias Pierre HAYEK, *Les revendications du Liban. Mémoire à la délégation libanaise à la Conférence de la paix,* Paris, 25 octobre 1919

ضمن أرشيفِ المكتبةِ الشرقيّةِ، جامعةُ القدّيس يوسفَ، بيروت. ~~كما توالت عديدُ المُذكّراتِ~~ والبرقيّاتِ على مُؤتمرِ الصّلح في باريس من الداخلِ ومن الجالياتِ المسيحيّةِ المُنتشرةِ في العالم تُطالبُ باستقلالِ لبنان وتكبيرهِ وانتدابِ فرنسا عليه (أرشيفُ وزارةِ الخارجيّةِ الفرنسيّة في باريس) وخاصّةً مُذكّرةُ مطران زحلة والبقاع عن الرومِ الكاثوليك، المطران سيريل مغبغب

Cyrille MOGHABGHAB, *Le grand liban de syrie à la Conférence de la paix, Paris, octobre 1919,* Archevêque de fourzol, Zahlé et la Békaà, Liban,

لمزيدِ التوسّع في هذا المجالِ، انظر: وجيه كوثراني، **الاتّجاهاتُ الاجتماعيّةُ والسياسيّةُ في جبلِ لبنان والمشرقِ العربيِّ ١٨٦٠ – ١٩٢٠**، ط٢، بيروت معهدُ الإنماءِ العربيِّ، ١٩٧٨، ص ٣٠٣ وما يليها.

فهو يرى أنّه «ليسَ كلُّ من يُرسِلُ الاحتجاجات إلى جمعيّةِ الأممِ ينالُ الاستقلالَ بل الذي يأتي أعمالاً تُرغِمُها على الاعترافِ باستقلالِهِ (...) وقد آنَ للشعبِ السوريِّ أن يفقهَ بأنّ الاستقلالَ لا يأتيهِ عفوًا بل يتوقّفُ على مَقدِرةِ الشعبِ في تحريرِ نفسهِ ومُقاومةِ من يُريدُ لهُ الاستعمارَ والاستعبادَ.»[١٨٠]

وكان يُلحُّ على ضرورةِ اعتمادِ الفكرِ العمليِّ بقولِهِ: «أُكرِّرُ القولَ بوجوبِ اعتمادِنَا على التفكيرِ العمليِّ لأنّ العصرَ الذي نعيشُ فيه عصرُ عملٍ وتحقيقُ مطالبَ عُليَا»[١٨١] ومن هنا كان سَعيهُ إلى تركيزِ حزبهِ[١٨٢] ومفاهيمهِ ومُؤسّساتهِ على ما لاقاهُ في سبيلِ ذلك من اضطهاداتٍ ومُلاحقاتٍ ومُحاكماتٍ.

أمّا بشارة الخوري (الرئيس) فقد انخرطَ في العملِ السياسيِّ ومارسهُ باعتبارهِ نائبًا، فوزيرًا للداخليّةِ (١٩٢٧)، فرئيسًا للوُزراءِ (١٩٢٨)، فأحدُ مُؤسّسي الكُتلةِ الدستوريّةِ سنة ١٩٣٣.

وهو يروي في مُذكّراتِهِ نشاطهُ السياسيّ فيذكرُ خطبتهُ الترحيبيّةَ بالبطريرك الحويك التي يقولُ عنها: «(...) وعبّرتُ عن نزعةِ اللبنانيين إلى الاستقلالِ، فكان لكلامي وقعٌ طيّبٌ، إلاّ أنّ بعض المُوظّفينَ الفرنسيينَ والغُلاةَ في حبٍّ فرنسا من اللبنانيين امتعضُوا من تبسّطِي في التوقِ إلى تحقيقِ الاستقلالِ ومن تضييقي في مدَى التعاونِ الفرنسيِّ، وقد اتّضح من خِطابي جليًا أنّ الاستقلالَ هو الأصلُ وأنّ التعاونَ فرعٌ.»[١٨٣]

---

١٨٠ أنطون سعادة، **المجموعةُ الكاملة**، ج١، ط١، بيروت، ١٩٨٠، ص٢١

١٨١ المصدرُ نفسهُ، ص ٣٤٢

١٨٢ الحزبُ الذي عُرِفَ أوّلاً باسمِ «الحزبِ السوريِّ القوميِّ» ثمّ باسم «الحزب السوريّ القوميّ الاجتماعيّ» وهو من الأحزابِ المُشتركةِ بين سوريا ولبنان أسّسهُ صاحبهُ لُمحاربةِ روحِ الطائفيّةِ والنزعةِ الانعزاليّةِ اللتين لاحظهُمَا في لبنان. ولذلك أخذ يدعُو إلى فكرةِ القوميّةِ السوريّةِ مندّدًا بالانعزاليّةِ اللبنانيّةِ الضيّقةِ من ناحيةٍ وبالقوميّةِ العربيّةِ الشاملةِ من ناحيةٍ أخرى. انظر: أبو خلدون ساطع الحصري، **الأعمالُ الكاملةُ**، ج٤، العروبةُ بين دُعاتِها ومُعارِضِيها، ط١، بيروت، مركزُ دراساتِ الوحدةِ العربيّةِ، ١٩٨٤، ص ص ٥٩-٦٠

١٨٣ بشارة الخوري، **حقائقُ لبنانيّةٌ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ص ١٠٠-١٠١

ويذكرُ تولّيهِ رئاسةَ لجنةِ اختيارِ النشيد الوطنيّ اللبنانيّ بقولهِ: «وعُيِّنَت لجنةٌ برئاستي لاختيارِ النشيدِ الوطنيِّ اللبنانيِّ ضَمّت أدباءَ وفنّانينَ وموسيقيينَ فخصّت الشاعر رشيد نخلة بجائزةِ الشعر وخصّت المُوسيقار وديع صبرا (...) بجائزةِ اللحنِ.»

وهكذا فإنّ مُذكّراتِ الرجلِ تؤرِّخُ في الحقيقةِ لعملهِ السياسيِّ، فهو يتحدّثُ عن مُعارضةِ المُفوضيّةِ لترشّحِهِ لرئاسةِ الجمهوريّةِ وعن نتائجِ الدورةِ الأولى والثانيةِ من الانتخاباتِ الرئاسيّةِ وفارقِ الأصواتِ بينهُ وبينَ مُنافسهِ أميل اِدّه.[١٨٤]

وعمومًا فإنّ السمةَ البارزةَ في المشاغلِ السياسيّةِ لهؤلاءِ الأعلامِ هي جَمعُهَا بين التنظيرِ السياسيِّ والنضالِ (أنطون سعادة). غيرَ أنّهُ في المُقابلِ تُواجهُ الباحِثَ صعوبةُ التوصّلِ إلى العديدِ من المواقفِ والآراءِ السياسيّةِ التي عبَّرَ عنها أصحابُها في مُؤلّفاتٍ لا صلةَ لها باهتمامِهِم السياسيِّ كمُؤلّفاتِهِم الأدبيّةِ (إبراهيم المنذر) أوالصحفيّةِ أو غَيرِهَا.

٣) الدعوة إلى فَصلِ الدينِ عن الدولةِ

كانت الدعوةُ إلى فصلِ الدينِ عن الدولةِ دعوةً حاسمةً عند أمين الريحاني، يقولُ: «أنا سوريٌّ لبنانيٌّ، أعتقدُ بفصلِ الدينِ عن السياسةِ، لأنّي مُدركٌ أنّ حجرَ العثرةِ في سبيلِ الوحدةِ القوميّةِ إنّما هو التحزّبُ الدينيُّ.»[١٨٥] وقد اعتبرَ أنّ التحالُفَ المصلحيّ الوثيقَ بينَ رجالِ الدينِ والزعاماتِ السياسيّةِ في لبنان مثلاً شكّلَ السمةَ الثابتةَ في تاريخِ هذا البلدِ، فمنعَ أيّ إصلاحٍ جذريٍّ فيهِ، إذ لم تستطع أيّةُ قُوّةٍ سياسيّةٍ أن تُواجهَ بنجاحٍ تحالفَ الإقطاعِ الدينيِّ والإقطاعِ السياسيِّ بقولهِ: «إنّ بليّتَنا يا صاحبي ليست من الاكليرُوس فقط، بل من أصحابِ الوجاهةِ فينا، فهم لا

١٨٤ بشارة الخوري، **حقائقُ لبنانيّةٌ**، مصدرٌ مذكورٌ، الصفحاتُ: ١٤٨ + ١٩٤ + ١٩٧

١٨٥ أمين الريحاني، **الأعمالُ العربيّةُ الكاملةُ**، بيروت، منشوراتُ المُؤسسةِ العربيّةِ للدراساتِ والنشر، ١٩٨٣، مج ٨، ص ١٩٧

يتقدّمُونَ ولا يفسحُونَ لغيرهِم فيتقدّم. هم لا يعملونَ عملاً واحدًا مُجرّدًا من أجلِ الوطنِ (...) مشايخُ القُرى وقسوسِ البلادِ.»[١٨٦] ليخلصَ إلى «أنّ الدين في السياسةِ لا يأتِي لغيرِ الفسادِ والخرابِ والموتِ، علينا إذًا أن نُبعدهُ عن السياسةِ ونُبعدَ السياسةَ عنهُ.»[١٨٧] وهو ما يستوجِبُ عندهُ «ردَّ الدينِ إلى طهارتِهِ الأصليّةِ.»[١٨٨]

وهكذا فقد رفضَ الريحاني بشدّةٍ تدخّلَ رجال الدينِ في السياسةِ، فدعا إلى فصلِ الدينِ عن الدولةِ فصلاً تامًّا وعلى جميعِ المُستوياتِ بقولهِ: «أُحبُّ أن تحمينا لا المدافِعُ والمُدرّعاتُ بل المبادئُ السديدةُ، والعلمُ الخالصُ، والوطنيّةُ المُجرّدةُ من كلِّ اعتبارٍ دينيٍّ.»[١٨٩]

أمّا أنطون سعادة فقد انطلقَ في دعوتهِ إلى فصلِ الدينِ عن الدولةِ من تحديدهِ للدينِ باعتبارهِ ظاهرةً نفسيّةً عظيمةَ الخُطورةِ من ظواهرِ الاجتماعِ البشريِّ بقولهِ: «إنّهُ ظاهرةٌ قد نشأت وارتقت بعاملِ تطوّرِ الإنسانيّةِ نحو سيطرةِ النفسِ وحاجاتِهَا في شؤونِ الحياةِ، وهو قد تطوّرَ مع تطوّرِ البشريّةِ ولن ينفكّ يتطوّرُ بتطوّرِها، ولكنّ تطوّرهُ بطيءٌ جدًّا وفي هذا البُطءِ سرُّ خُطورتهِ.»[١٩٠] ثمّ باعتبارهِ «نوعًا من أنواعِ الفلسفةِ في تعليلِ مظاهرِ الكونِ وتقديرِ نِهايتهِ ومَصيرِ النفسِ البشريّةِ.»[١٩١] أمّا السياسةُ فهي «وسيلةٌ لا غايةٌ، ووسيلةٌ لغايةٍ مُعيّنةٍ هي الخِدمةُ العامّةُ والسعيُ لرفاهيّةِ الشعبِ.»[١٩٢] وانطلاقا من هذا التحديدِ كانت دَعوتُهُ إلى الفصلِ بين الدينِ والسياسةِ خاصّةً عند حديثِهِ عن الدولةِ الدينيّةِ، بقولهِ: «إنّ التفكّكَ نصيبُ كلِّ دولةٍ دينيّةٍ، لأنّ كلّ دولةٍ تحملُ

١٨٦ أمين الريحاني، **القوميّاتُ**، مصدرٌ مذكورٌ، ج١، ص ١٧
١٨٧ أمين الريحاني، **رسائلُ أمين الريحاني**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ١٥٠
١٨٨ المصدرُ نفسهُ، ص ١٣٢
١٨٩ أمين الريحاني، **القوميّاتُ**، مصدرٌ مذكورٌ، ج١، ص٥٣
١٩٠ أنطون سعادة، **نشوءُ الأممِ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ص ٢٥١–٢٥٢
١٩١ المصدرُ نفسهُ، ص ٢٥٣
١٩٢ أنطون سعادة، **المجمُوعةُ الكاملةُ**، مصدرٌ مذكورٌ، ج٤، ص١٣٣

في داخلِها مبدأينِ لا يمكنُ الجمعُ بينهُمَا على استقرارٍ في المجتمعاتِ العمرانيّةِ الراقيةِ هما الوظيفةُ الروحيّةُ والسلطةُ الزمنيّةُ.»[١٩٣]

ولذلك قامَ أنطون سعادة يدعُو إلى مُعالجةِ الشؤونِ الروحيّةِ التي انحطّت في عهدهِ نتيجةَ إهمالِ رجالِ الدين العملَ في نطاقِ اختصاصِهِم واهتمامِهِم بأمُورِ الدولةِ ومُعالجةِ الشؤونِ الزمنيّةِ التي تتطلّبُ اختصاصًا غيرَ اختصاصِ رجالِ الدين.[١٩٤] ورفضَ بالتالي توزيعَ المناصبِ بين الطوائفِ على أساسٍ دينيٍّ بقولهِ: «لا أدري ما هي الميزةُ السياسيّةُ في الإسلامِ والمُسلمينَ حتّى تصبح رئاسةُ الوزارةِ وقفًا عليهِم، ولا ما هي الميزةُ المدنيّةُ السياسيّةُ في المسيحيّةِ والمسيحيينَ لتُصبحَ رئاسةُ الجُمهوريّةِ ورئاسةُ المجلسِ النيابيِّ وقفًا عليهِم، ولكنّني أدري أنّ تعيينَ المَقدرة الأهليّة للسياسةِ والحكمِ بالدينِ هو ضربٌ من إحلالِ الدينِ محلّ القوميّةِ وسياسةِ الدولةِ، وإنّ هذا الأسلوبَ هو أسوأُ أساليبِ الحُكمِ وتمثيلِ إرادةِ الشعبِ ومؤهّلاتهِ» ثمّ يستفهمُ: «أليسَ من بابِ السخافةِ في هذا العصرِ أن يتقرّرَ مصيرُ دولةٍ بتحديدِ الإمكانيّاتِ والمُؤهلاتِ في اللونِ الدينيِّ الذي يجبُ أن يكونَ لرئيسِ وزرائِهَا ومُديرِ دفّةِ سياستِهَا؟»[١٩٥]

هكذا كان أنطون سعادة على ما نلمسهُ من تأثُّرهِ الواضحِ بالنظريّاتِ الغربيّةِ[١٩٦]

---

١٩٣ أنطون سعادة، **نشوءُ الأمم**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ١٩٨

١٩٤ أنطون سعادة، **المجموعةُ الكاملةُ**، مصدرٌ مذكورٌ، ج٣، ص ١٢٠. وفي نفسِ هذا السياقِ يتنزّلُ خطابُ أنطون سعادة إلى غبطةِ البطريرك بقولهِ: «لا اعتراضَ على اهتمامِ غبطةِ البطريرك بمصلحةِ البطريركيّةِ في الشؤونِ التي يكونُ منها نفعٌ أو ضررٌ، أمّا أن تكونَ مصلحةُ البطريركيّةِ أساسًا أو أحد الأسسِ التي يقوم عليها ادّعاءُ وجوبِ التدخّلِ الدينيِّ في شؤونِ الدولةِ، فممّا لا مندوحةَ عن الاعتراضِ عنهُ»، المصدرُ نفسهُ، ج٣، ص ١١٠

١٩٥ المصدرُ نفسهُ، ج٤، ص ١٦٥

١٩٦ وهو ما يتجلّى في قولهِ: «في النزاعِ الطويلِ بين السلطةِ البابويّةِ الزمنيّةِ وسلطةِ المُلوكِ، في الغربِ خرجَ الملوكُ ظافرينَ، لأنّ الكنيسةَ لم تستطع التوفيقَ بين القوّةِ الروحيّةِ والسلطةِ الزمنيّةِ ووقعت في الانقسامِ وفي النزاعِ بين سلطةِ الإرادةِ الإلهيّةِ المُغيبةِ وسلطةِ الإرادةِ الآخذةِ في أن تصيرَ الإرادةَ الشعبيّةَ العامّةَ، اضطرّ الدينُ لأن يتنازلَ عن طلبهِ للسلطةِ الزمنيّةِ ويترك ما لقيصر لقيصرٍ وما للدنيا للدنيا ويحتفظَ لنفسهِ بالإلهيّاتِ والروحيّاتِ ومن هذه الجهةِ فقط يستطيعُ الدينُ أن يحتفظَ بزعمِهِ أنّهُ وحدةٌ عامّةٌ ومن هذه الجهةِ فقط يستطيعُ الدينُ أن يُبرّر وجودَ مُؤسّساته» انظر: أنطون سعادة، **نشوءُ الأمم**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ٢٠٠

من أبرزِ الداعِينَ بإلحاحٍ إلى فصلِ الدينِ عن الدولةِ تنظيرًا ونضالاً. ولكن، ما هي رهاناتُ هذهِ الدعوة ؟

لم ينفصل الدينُ عن السياسةِ وإن خبَتْ جذوةُ اتّصالِهِمَا أحيانًا استنادًا إلى العديدِ من التجاربِ لا في النشأةِ ولا في مراحلِ التطوّرِ، فالخلافاتُ التي ظهرت بينَ الأديانِ أو بينَ مذاهبِهَا المُختلفةِ كانت تجدُ لها غالبًا ما يُبرِّرُها سياسيًّا.

وإذا سلّمنا بأنّ كلّ دِينٍ هو بطبيعتهِ نظامٌ لترتيبِ أوضاعِ البشرِ في الدنيَا وليس في الآخرةِ، فإنّ الحديثَ عن دِينٍ روحيٍّ ودينٍ معنويٍّ يُصبحُ لا معنى له. قد يبدُو هذا للبعضِ موقفًا من الدعوةِ إلى فصلِ الدِّينِ عن الدولةِ، لا بل إنّنا فقط نُلمعُ إلى ضرورةِ طرحِ مسألةِ الدعوةِ إلى فصلِ الدينِ عن الدّولةِ في سياقِ المُمكنِ أي في سياقِ الواقعِ الفعليِّ لحياةِ الشعوبِ. ثمّ إنّ هذا التوجّهَ اللائكيّ لأعلامِ المسيحيين العربِ كانت تُبرِّرهُ مواقفُ تقييميّةٌ[١٩٧] ونزعاتٌ قوميّةٌ[١٩٨] كانت سائدَةً.

١٩٧ انظر: قول جرجس فيلوثاوس عوض في تقييمهِ لأسبابِ عثرةِ الكنيسةِ القبطيّةِ: «(...) ولكنّنا نرَى رؤساءَ الدينِ عند القبطِ مع جهلهِم التامِّ بأصولِ دِينِهم لم يتنازلُوا عمّا علقَ بأفكارهِم من أنّهُم رُؤساء بيدِهم مَفاتيحُ الملكوتِ والهوّةِ، من شاؤوا أدخلوهُ ومن قضوا عليهِ أخرجُوهُ، لأنّهُ فضلاً عن استعانتِهِم بالحكومةِ في تأييدِ سُلطانِهِم فإنّهُم يتّخِذُونَ لهم أنصارًا يُعزِّزونَ بهم مراكزَهُم المُتداعِيةَ للسّقوطِ، بدونِ أن ينفِّذُوا القانونَ الذي يحميهِم متى كانُوا سائرينَ بموجبهِ ويعتمدُهُ أفرادُهُم، لم يسمعُوا لصوتِ الكتابِ المُعلنِ «الملحُ الفاسدُ لا بدّ من أن يُطرحَ خارجًا ويُداسُ من الناسِ» (مت١٣٥)، وبما أنّهُم حادُوا عن سواءِ السبيلِ فقد صارُوا خارجِينَ عن الدين ولا يصحُّ اعتبارهُم رؤساءَ لأنّهُم سارُوا في طريقٍ لا تتلاءمُ مع القانونِ الدينيِّ، ولذلك فإنّنا نعتبرُهُم إدارِيينَ فقط لمعرفةِ الحكومةِ بهم، ولكن متى كانُوا غيرَ عاملينَ بمُوجبِ القانونِ الحكوميِّ أيضًا فإنّنا لا نعتبرهُم رؤساءَ بل يجبُ خلعهُم. «**عثرةُ الكنيسةِ القبطيّةِ في القرنِ العشرين**»، مصدرٌ مذكورٌ، ص ص ٢–٣

١٩٨ انظر: أنطون سعادة، **نشوءُ الأممِ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ص ٢٥٢–٢٥٤

القومِــيّةُ

تعدّدت النزعاتُ القوميّةُ لأعلامِ المسيحيين العربِ في فترةِ ما بين الحربين على نحوٍ يكشفُ بوضوحٍ تبنّيهم لفكرةِ المُتّحدِ القوميِّ باعتبارها ردّةَ فعلٍ عن الانعزاليّةِ الطائفيّةِ، يقوُل أنطون سعادة في حديثِهِ عن بدءِ نشوءِ القوميّةِ في الغربِ: «إنّ استيقاظَ الشعورِ بالوحدةِ الحيويّةِ والمصلحةِ الواحدةِ والرابطةِ الواحدةِ بالحياةِ في أشكالِهَا وأسبابِهَا واتّجاهِهَا جعلَ الجماعةَ تُدركُ وُجودَها وجهّزَها بوسائلِ التعبيرِ عن إرادَتِها فكان ذلكَ بدءُ نشوءِ القوميّةِ.»[١٩٩]

ومن الواضحِ أنّهُ في سياقِ هذا الشعورِ والإدراكِ يتنزّلُ الاهتمامُ بمسألةِ القوميّةِ اهتمامًا عبّرَ عنهُ هؤلاءِ الأعلامُ بانخراطِهم في نزعاتٍ قوميّةٍ مُتباينةٍ أهمُّهَا تَغليبُ النزعةِ اللبنانيّةِ على ما عداها من النزعاتِ الإقليميّةِ استنادًا إلى تَميّزِهَا عن غَيرِهَا من المناطقِ المُجاورةِ. أو تَغليبِ النزعةِ السوريّةِ على باقي النزعاتِ واعتبارِ سُوريَا أُمّةً قائمةً بذاتِهَا ولِذاتِهَا. وهي تَضمُّ لُبنان إلى جانبِ مناطقَ أخرى شكّلت على الدوامِ هويّةً تاريخيّةً مُتميّزةً داخلَ العُروبةِ. وأخيرًا تغليبُ النزعةِ العُروبيّةِ على باقي النزعاتِ واعتبارُ العربِ من جميعِ الأديانِ أمّةً واحدةً، تجمَعُهُم لغةٌ واحدةٌ ولهُم تاريخٌ مُشتركٌ واحدٌ ويتعرّضُونَ لأخطارٍ واحدةٍ. وقد كانَ لمُختلفِ هذه النزعاتِ وغيرِها أعلامٌ ومُمثِّلونَ اضطلعُوا بأدوارٍ بارزَةٍ في تطويرِ الفكرِ القوميِّ الذي حاولَ خلالَ فترة ما بينَ الحربين أن يجدَ الحُلولَ المُلائمةَ لِقضايَا المُجتمعاتِ العربيّةِ. والواقعُ أنّ الانتماءَ القوميَّ كان ظاهرةً بارزةً لها اتّجاهاتُها وأهدافُها ومُبرِّراتُها في سياقِ وعيٍ بالتقومُنِ كان سائدًا.

١٩٩ انطون سعادة، **نشوءُ الأمم**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ٢٠١

١) القوميّةُ اللبنانيّةُ

نشأت الحركةُ القوميّةُ اللبنانيّةُ[٢٠٠] وتطوّرت فكانَ جهازُها الأكثرَ تنظيمًا خلالَ فترةِ ما بينَ الحربينِ «حزبُ الكتائبِ اللبنانيّةِ»[٢٠١] الّذي تأسّس سنةَ ١٩٣٦ على يدِ مجموعةٍ من المُثقّفينَ والصحافيينَ والسياسيينَ المسيحيين مثلَ بيار الجميّل وشفيق ناصيف وشارل الحلو وإميل يارد وجورج نقّاش وخاصّةً بولس نجيم ويوسف السودا وغيرُهُم.

نادى هؤلاءِ الأعلامُ بإنشاءِ دولةٍ قوميّةٍ لبنانيّةٍ مُستقلّةٍ ومُتعدّدةَ الطوائفِ وبالدفاعِ عنها، يقُول بولس نجيم: «إنّ الأزمةَ اللبنانيّةَ حريصةٌ على استقلالِهَا»[٢٠٢] واعتبرَ أنّ اللبنانيينَ «ناضجُونَ لنظامِ حكمٍ ديمقراطيٍّ يخلُو من جميعِ الوشائجِ الأجنبيّةِ»، ليخلصَ إلى أنَّ اللبنانيينَ يؤلّفونَ كُلاًّ عضويًّا، كيانًا قوميًّا «يُوحّدُهُ الماضي المجيدُ والعُرفُ المُشتركُ والتاريخُ الوطنيُّ، وفيهِ ينتسبُ الجميعُ إلى العرقِ نفسهِ.»[٢٠٣]

ولمّا كان استقلالُ لبنان وفصلهِ عن سُوريا شرطًا من شروطِ الدعوةِ إلى القوميّةِ اللبنانيّةِ فقد انبرَى القوميّونَ اللبنانيّونَ يُطالبُونَ بالاستقلالِ[٢٠٤] استنادًا إلى كفاءتِهم

---

٢٠٠ يقولُ محمد الناصر النفزاوي: «ظهرت منذُ الحربِ الأهليّةِ في الشام (١٨٦٠) التي قُتِلَ فيها من المسيحيينَ ثلاثةُ أضعافِ من قُتلُوا في الثورةِ الفرنسيّةِ بذورَ فكرةٍ قوميّةٍ لبنانيّةٍ.» **التيّاراتُ الفكريّةُ والسياسيّةُ في السلطنةِ العثمانيّةِ**، مرجعٌ مذكورٌ، ص ١٤

٢٠١ انظر: موقفَ أنطون سعادة من هذا الحزبِ بقولهِ: «نشأت الكتائبُ اللبنانيّةُ بإيعازٍ قيل إنّه من بعضِ المراجعِ الإكليركيّةِ المارونيّةِ وقيلَ إنّهُ من بعضِ الشخصيّاتِ التي تعطفُ على فكرةِ لبنان الفينيقي ومهما قيلَ فنحنُ نعرفُ والناسُ مثلُنا يعرفونَ أنّ الكتائبَ اللبنانيّةَ نشأت بإيعازٍ، كان يُقصدُ منهُ حالةٌ مُعيّنةٌ: لدعمِ مكانةِ بعضِ الأفرادِ في الجمهوريّةِ اللبنانيّةِ ولمحاربةِ الحزبِ السوريِّ القوميِّ ثانيًا. واتّخذت لنفسِهَا الرياضةَ قناعًا تُخفِي وراءهُ وجهًا طائفيًّا بحتًا، وهو وجهٌ مارُونيٌّ لم تتمكّن من إخفائهِ طويلاً في حياتِهَا القَصيرةِ.» أنطون سعادة، **المجموعةُ الكاملةُ**، مصدرٌ مذكورٌ، ج٣، ص ٢٦٨

Paul NOUJAIM, «La question du Liban: Etude du politique économique et de statistique descriptive», la Revue phénicienne, Août 1919, p 66.

٢٠٣ يقول: بولس نجيم بالفرنسيّة:

Paul NOUJAIM, *La question du Liban...*, op.cit, p 75
"mûrs pour un régime démocratique, libre de toute affinité extérieure."

٢٠٤ انظر: يوسف السودا، **حديثٌ إلى العميدِ**، جريدةُ الرّاية، ١٩٢٦، ص ٣

وأهليّتِهِم، يقُول يوسف السودا: «أمّا كفاءتُهُم وأهليّتُهُم، فاللبنانيّونَ (...) شعبٌ نشيطٌ ناهضٌ، له مقامُهُ بين شعوبِ الأرض.»[٢٠٥] ليؤكِّدَ أنّهُ «بعدَ أن أثبتَ اللبنانيّونَ كفاءتَهُم لإنشاءِ الممالكِ وتنظيمِ الشعوبِ، وبعدَ كلِّ هذا لا يرضَى اللبنانيّونَ أن يعتقدَ رجالُ السياسةِ عندَكُم أنّ إرجاعَ الحدودِ حسنةٌ جادُوا بها على لبنان (...) فحدُودُنا حقٌّ لنا والحكمُ الوطنيُّ حقٌّ واستقلالُنا بقضائِنا وإدارَتنا ومَاليّتنَا حقٌّ لنا حتّى يتمكّنَ الشعبُ اللبنانيُّ من أن يعيشَ اقتصاديًّا وأدبيًّا وسياسيًّا العيشةَ التي تُؤهّلهُ إليها كفاءةُ أهلِيهِ، وجميلٌ لهُم في عُنقِ فرنسَا»[٢٠٦]

وطالبَ يوسف السودا بأن يُعلنَ بطريقةٍ حازمةٍ أنّ استقلالَ لبنان بحدُودِهِ الطبيعيّةِ الحاليةِ قضيّةٌ نهائيّةٌ لا تُمسُّ ولا سبيلَ إلى البَحثِ فيها، مُستحضرًا جُهودَ إنكلترَا بشأنِ الوطنِ القوميِّ لليهودِ بقولِهِ: «هكذَا فعلت إنكلترَا بشأنِ الوطنِ القوميِّ لليهُودِ في فِلسطين ولم يُرجِعهَا عنهُ ما قامَ في وجههِ من عقباتٍ.»[٢٠٧]

هكذا ارتبطت دعوةُ ثلّةٍ من الأعلامِ إلى القوميّةِ اللبنانيّةِ ارتباطًا وثيقًا بهاجسِ الاستقلالِ من احتلالينِ «سُوريٍّ عربيٍّ وفرنسيٍّ أجنبيٍّ» باعتبارهِ شرطَ قيامِ الأمّةِ اللبنانيّةِ المُستقلّةِ، وهذا طبيعيٌّ في سياقِ الردِّ على النزعتينِ القوميّتينِ السوريّةِ والعربيّةِ[٢٠٨] المُستفحِلتينِ آنذاكَ.

---

٢٠٥ يوسف السودا، **حديثٌ إلى العميدِ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ١٤

٢٠٦ يقولُ يوسف السودا في سياقِ حديثِهِ عن هذا الجَميلِ: «واسمحُوا لي أن أذكرَ من أولئكَ الأبطالِ اسمًا واحدًا (وديع عبّود) فقد أهدَى إليّ، وهو مُتطوّعٌ في الجيشِ، غلافَ قُنبلةٍ نُحاسيّةٍ رُسمَت عليها الأرزةُ ونُقشَ تحتهَا «الاستقلالُ أو الموتُ، لبنان للبنانيينَ»، وديع عبّود، ومع الهديّةِ رسالةٌ يقولُ فيها: «وَعَدُونَا بتحريرِ لبنان واستقلالِهِ فتطّوعنَا وما أشهى الموتَ في سبيلِ الاستقلالِ». انظر حديثهُ إلى العميدِ، المصدرُ نفسهُ، ص ١٦+ ٢٠

٢٠٧ يوسف السودا، **حديثٌ إلى العميدِ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ٤٠

٢٠٨ لمزيدِ التوسّعِ راجع فيما يتعلّقُ بردِّ دُعاةِ القوميّةِ اللبنانيّةِ على القوميّةِ العربيّةِ: ساطع الحصري، **الأعمالُ الكاملةُ**، ج٤، العروبةُ بين دُعاتِها ومُعارِضيهَا، مرجعٌ مذكورٌ، وبالتحديدِ ردودهُ على جريدةِ «العمل» لسان حال حزب «الكتائبِ اللبنانيّةِ»، ص ٢٩ وما يليها.

٢) القوميّةُ السوريّةُ

استقطبت الحركةُ القوميّةُ المُناديةُ «بسورية الكُبرَى»[٢٠٩] اهتمامَ ثلّةٍ من أعلامِ المسيحيين العرب استقطابًا تفاوتت درجاتُهُ وتباينت رِهاناتُهُ وتنوّعت مَداخِلهُ وإيديُولوجيّاتُهُ، فما هي الأُسسُ التي قامت عليها هذه الحركةُ؟ وما هي مُبرّراتُ تبنّي هذه النزعةِ والدعوةِ إليهَا؟

عبّرَ أمين الريحاني في العديدِ من مَقالاتِهِ[٢١٠] عن اهتمامِهِ بالقوميّةِ السوريّةِ، ودعا إلى تبنّيها بقولهِ مُخاطبًا السوريينَ: «إخواني أبناءَ وطني، لقد جَمعتنَا النكباتُ، فهل تُفرّقُنَا العصبيّاتُ والتعصّباتُ؟ كُلّنَا سُوريّونَ وسُوريَا واحِدةٌ لا تتجزّأُ، وهذا مبدأٌ من مبادِئنَا الوطنيّةِ السياسيّةِ إلى من ينفخُونَ اليومَ في بوقِ النعرةِ الدينيّةِ أو يتسلّحُونَ على أعدائِهم بالنزعةِ الطائفيّةِ (...) فما اللبنانيُّ والشاميُّ والبيرُوتيُّ والحلبيُّ والفلسطينيُّ والمسلمُ والدرزيُّ والمسيحيُّ واليهوديُّ إلاّ أسماءٌ أولى نُسمّي بها، أمّا اسمُ العائلةِ، عائلتِنَا، فهو سُوريَا، وسُوريَا واحِدةٌ لا نقبلُ بتجزئتِهَا.»[٢١١]

ولذلكَ حاربَ أمين الريحاني القوميّةَ اللبنانيّةَ التي يُرادُ بها قوميّةً مُناهِضةً للعرُوبةِ ونقيضًا لها بقولهِ: «لبنان، لبنان! لقد زهّدَنَا إخوانُنَا السوريين بلبنان، كأنّ لأهلِ لبنان حقًّا فيها ليسَ لغيرِهِم من السوريينَ يا لها من عَصبيّةٍ تذلُّ، يا لها من لبنانيّةٍ ضيّقةٍ، سُوريَا وِحدَةٌ لا تتجزّأُ.»[٢١٢] وهو يقدّمُ نفسهُ بقولهُ: «أنا سوريٌّ أوّلاً، ولُبنانيٌّ

---

٢٠٩ وهي عندَ أنطون سعادة سورية الطبيعيّةُ وتشملُ: سُوريا ولبنان وشرق الأردن وفلسطين والعراق أو سُورية الشرقيّة.

٢١٠ وهنا نشيرُ إلى أنّ الباحثَ في هذه المقالاتِ لا يكادُ يظفرُ بخطابٍ مُوجّهٍ للبنانيينَ بمعزلٍ عن السوريينَ خاصّةً والعرب عامّةً، وهو في اعتقادِنَا مدخلٌ طريفٌ لِتبيّنِ مَوقفِ الريحاني من النزعاتِ القوميّةِ السائدةِ في عصرِهِ.

٢١١ أمين الريحاني، **القوميّاتُ**، مصدرٌ مذكورٌ، ج١، ص ١٢٩

٢١٢ أمين الريحاني، **القوميّاتُ**، مصدرٌ مذكورٌ، ج١، ص ١٤٧–١٤٨

ثانيًا، ومارُونيٌّ بعدَ ذلكَ، أنا سُوريٌّ أنشدُ الوحدةَ السوريّةَ القوميّةَ الجُغرافيّةَ السياسيّةَ، أنا سوريٌّ مسقطُ رأسي لبنان.»[٢١٣]

وهكذا بِمثلِ هذا الوُضوحِ صاغَ الريحاني جدليّةَ العلاقةِ بين لبنان وسوريا ورسم دوائرَ الانتماء الحضاريِّ في تدرُّجِهَا من العامِّ الشموليِّ (العرُوبةُ) إلى الخاصِّ الفرديِّ (الطائفةُ) على نحوٍ يُوحي بالتكامُلِ، غيرَ أنّ أمين الريحاني رغمَ دِفاعِهِ عن القوميّةِ السوريّةِ مُقابلَ مُناهضَتِهِ للقوميّةِ اللبنانيّةِ فقد كان عُروبيًّا «قبلَ كلِّ شيءٍ»[٢١٤] على حدِّ تعبيرِهِ وما اهتمامُهُ بالقوميّةِ السوريّةِ إلاّ باعتبارِهَا دائرةً مقبُولةً من دوائرِ الانتماءِ الحضاريِّ التي ذكرنَا.

وكانت نشأةُ «الحزب القوميِّ الاجتماعيِّ السوريِّ» سنة **١٩٣٣** بزعامةِ أنطون سعادة المُنعرجَ الجاسِمَ للحركةِ القوميّةِ السوريّةِ، فقد كان أنطون سعادة في فترةٍ ما بينَ الحربينِ من أبرزِ أعلامِ القوميينَ المسيحيين العرب اشتغالاً بالقوميّةِ السوريّةِ وهذا واضحٌ من خلالِ ما تحفلُ به كتاباتُهُ من وعيٍ قوميٍّ عبّرَ عنهُ بقولِهِ: «إنّ الوِجدانَ القوميّ هو أعظمُ ظاهِرةٍ اجتماعيّةٍ في عَصرِنَا، وهي الظاهرةُ التي يصطبغُ بها هذا العصرُ على هذهِ الدرجةِ العاليةِ من التمدّنِ».[٢١٥] مُعتبرًا أنّ «استيقاظَ الشعور بالوحدَةِ الحيويّةِ والمصلحةِ الواحدةِ والرابطةِ الواحدَةِ بالحياةِ في أشكَالِهَا وأسبابِهَا واتّجاهِهَا جعلَ الجماعةَ تُدرِكُ وُجودَهَا وجهّزهَا بوسائلِ التعبيرِ عن إرادَتِهَا فكان ذلك بدءُ نشوءِ القوميّةِ.»[٢١٦]

لقد كانت الحياةُ القوميّةُ عند سعادة شرطًا من شرُوطِ التقدُّمِ إذ يقَول: «وأريدُ بالحياةِ القوميّةِ الحياةَ الاجتماعيّةَ والاقتصاديّةَ والنفسيّةَ للأمّةِ الواحدةِ، فهل يجبُ أن

---

٢١٣ أمين الريحاني، **القوميّاتُ**، مصدرٌ مذكورٌ، ج ١، ص ١٥٢

٢١٤ أنطون سعادة، **الأعمالُ الكاملةُ**، مصدرٌ مذكورٌ، ج٨، ص ٤٢١

٢١٥ أنطون سعادة، **نشوءُ الأمم**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ٧

٢١٦ المصدرُ نفسهُ، ص ٢٠١

نترُكَ هذه المسألةَ جانبًا وهي أهمُّ مسائِلنَا الاجتماعيّةِ التي تُعرقِلُ تقدّمَنَا الشعبيَّ وارتقاءنَا في سلّمِ الحياةِ»[٢١٧] وكان يعرفُ أنّ المُشكِلةَ هي فقدانُ الهدفِ المجمُوعيِّ في الهيئةِ الاجتماعيّةِ. وكان الحلّ الذي يراهُ هو أنّ «تحلّ المصلحةُ العامّةُ محلّ المصلحةِ الخاصّةِ.»[٢١٨]

ومن هذا المنطلقِ كانت دعوةُ سعادة وغيرِهِ من أعلامِ المثقّفينَ اللبنانيينَ والسوريينَ والفلسطينيينَ — وأغلبيّتهُم من المسيحيينَ — إلى القوميّةِ السوريّةِ في إطار الحزبِ السوريِّ القوميِّ الاجتماعيِّ الذي قامَ على أساسِ الدعوةِ إلى التمسّكِ بالقوميّةِ السوريّةِ تَمسّكًا تُبرِّرهُ غايةُ هذا الحزبِ وهي «بعثُ نهضةٍ سُوريّةٍ قوميّةٍ اجتماعيّةٍ، تكفُلُ تحقيقَ مَبادئهِ،[٢١٩] وتُعيدُ إلى الأمّةِ السوريّةِ[٢٢٠] حيويّتهَا وقُوّتهَا وتَنظيمُ حركةٍ تُؤدّي إلى استقلالِ الأمّةِ السوريّةِ استقلالاً تامًّا، وتثبيتُ سيادتهَا وإقامةَ نِظامٍ جديدٍ يُؤمِّنُ مصالحَهَا ويرفعُ مُستوى حياتِهَا.»[٢٢١] ولأجلِ تحقيقِ هذهِ الغايةِ كانت القوميّةُ السوريّةُ من وجهةِ نظرهِ «الطريقةَ العمليّةَ الوحيدةَ والشرطَ الأوّلَ لنهضةِ الأمّةِ السوريّةِ.»[٢٢٢]

لذلك انتصب سعادة مُتمسِّكًا بنزعتهِ القوميّةِ المُناهضةِ للانعزاليّةِ والطائفيّةِ في سُوريَا الطبيعيّةِ، يقُول: «وإذا كان هناكَ سببٌ مُوجِبٌ للاستقلالِ الإداريِّ والسياسيِّ،

---

٢١٧ أنطون سعادة، **المجموعةُ الكاملةُ**، مصدرٌ مذكورٌ، ج١، ص ٣٤١

٢١٨ المصدرُ نفسهُ، ص ٣٤٢

٢١٩ وهي كما جاءت في إحدى الوثائقِ الرسميّةِ للحزبِ السوريِّ القوميِّ الذي سُمّي لاحقًا «الحزب السوري القومي الاجتماعي» ٨ مبادئ أساسيّةٍ و٥ مبادئ إصلاحيّةٍ. انظر: أنطون سعادة، **تعاليمٌ وشروحٌ في العقيدةِ القوميّةِ الاجتماعيّةِ**، مصدرٌ مذكورٌ، ج٨.

٢٢٠ والتي تضمُّ جُغرافيًّا من وجهةِ نظرِ أنطون سعادة سُوريا ولبنان وفلسطين وشرق الأردن والعراق أو «سوريا الشرقيّة»، وإن كان من الضروريِّ أن نُلمحَ في هذا السياقِ إلى تذبذبِ سعادة في تحديدهِ الجُغرافيِّ للأمّةِ السوريّةِ. انظر: ساطع الحصري، **الأعمالُ الكاملةُ**، ج٤، العروبةُ بين دُعاتِها ومُعارِضيها، مرجعٌ مذكورٌ، ص ٣٨

٢٢١ أنطون سعادة، **تعاليمٌ وشروحٌ في العقيدةِ القوميّةِ الاجتماعيّةِ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ٤٥

٢٢٢ المصدرُ نفسهُ، ص ٤٨–٤٩

فليس هناك ما يُوجبُ الانفصالَ عن القوميّةِ السوريّةِ التي هي نتيجةُ الواقعِ الطبيعيِّ والاجتماعيِّ السوريِّ، والتي يُنادِي بها اللبنانيّونَ المُستقلّونَ عن الإراداتِ الأجنبيّةِ.»[٢٢٣]

ورغمَ اعترافِ سعادة بالكيانِ اللبنانيِّ كيانًا سياسيًّا برّرت وُجودهُ جُزئيًّا اعتباراتُ دِينيّةٌ وسياسيّةٌ، فقد ظلّ على اعتقادهِ «أنّ اللبنانيينَ هم سُوريّونَ قوميًّا، مُندمجُونَ في أصلِ الأمّةِ السُوريّةِ ومزاجِهَا وحياتِهَا وتاريخِهَا وثقافتِهَا وبيئتِهَا ودورتِهَا الاجتماعيّةِ والاقتصاديّةِ.»[٢٢٤]

لقد حظيت الحركةُ القوميّةُ السوريّةُ باهتمامِ العديدِ من أعلامِ المسيحيين العرب وكان أنطون سعادة القوميّ المسيحيّ العربيّ البارزُ مُمثّلاً لهذهِ الحركةِ. وكانت مُبرّراتُ ظهور هذه الحركةِ أنّها ردّةُ فعلٍ تجاهَ القوميّةِ اللبنانيّةِ واستقلالِ لبنان وتبعاتهِ، إلى جانب الرغبةُ في التحرّرِ من الاستعمارِ وأخيرًا الخوفُ من الذوبانِ في قوميّةٍ عربيّةٍ «إسلاميّةٍ».

٣) القوميّةُ العربيّةُ

لئن تباينَت مَواقفُ أعلامِ المسيحيين العرب من القوميّةِ العربيّةِ بين مُناهضٍ مُتهيّبٍ ومُساندٍ مُعتنقٍ، فإنّها تكشفُ بوضوحٍ اهتمامَهم بهذهِ المسألةِ في العديدِ من كتاباتِهم،[٢٢٥] فقد تحاملَ أنطون سعادة في بُحوثِهِ القوميّةِ الاجتماعيّةِ وفي دعوتهِ إلى القوميّةِ السوريّةِ على فكرةِ القوميّةِ العربيّةِ التي هي من وجهةِ نظرهِ «مرضٌ نفسيٌّ شوّهَ العقلَ السوريّ والإدراكَ والمنطقَ»[٢٢٦]. فهو يتحدّثُ عن تفكيرِ المُصابينَ «بمرضِ العُروبةِ

---

٢٢٣ أنطون سعادة، **حاربْنَا العروبةَ الوهميّةَ لنُقيمَ العرُوبةَ الواقعيّةَ**، دمشق، سلسلةُ الأبحاث القوميّةِ الاجتماعيّةِ، ج١٢، ١٩٥٠، ص ١٨

٢٢٤ أنطون سعادة، **تعاليمٌ وشروحٌ في العقيدةِ القوميّةِ الاجتماعيّةِ**، ج ١٤، دمشق، ١٩٥٠، ص ٩١

٢٢٥ انظر: آلبرت حوراني، **الفكرُ العربيّ في عصرِ النهضةِ ١٧٩٨–١٩٣٩**، ترجمةُ كريم عزقول، دار النهار، ١٩٦٨، وبالتحديد أطولَ فصلٍ في هذا الكتابِ «القوميّةُ العربيّة»

٢٢٦ أنطون سعادة، **حاربْنَا العرُوبةَ الوهميّةَ لنُقيمَ العرُوبةَ الواقعيّة**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ٩

النفسي»[٢٢٧] وعن «وهمِ الوِحدةِ العربيّةِ» و«خيالِ العرُوبةِ»[٢٢٨] و«هذيانِ الوحدةِ العربيّةِ»[٢٢٩] بل إنّهُ ينعتُ العرُوبةَ والعقليّةَ العُروبيّة بـ«اللاقوميّةِ والاتّكاليّةِ واللاتعميريّةِ.»[٢٣٠]

وهذا طبيعيٌّ خاصّةً أنّ سعادة قد دأبَ على استعمالِ كَلِمَتي «العرب» و«العروبة» بمعنى البدو والبداوةَ، فهو يقُولُ: «(...) في شَرقِنَا الأدنَى نرى العربَ يسدُّونَ حاجاتِهم المعاشيّة مباشرةً أو بما يُشبهُ المباشرة، كتناوُلِهم لبنَ النوقِ والتقاطِهم التمورَ وتربيةَ الجِمالِ أهمّ شُؤونِهم الاقتصاديّةِ.»[٢٣١] ثمّ يُضيفُ: «العربُ تجري حياتُهُم ضمنَ دوائِرِ قبائِلِهِم ولهُم مَصالِحُهُم الخاصّةُ في الزواجِ والرحلةِ والغزوِ والسلبِ»[٢٣٢] ويقُولُ أيضًا: «لولاَ عُلوِّ هذه الجِبالِ (أي جبال لبنان) والأنهرَ المُتدفّقةَ منها لكانت الصحراءُ عمّت البلادَ، ولكُنّا تحوّلنَا إلى عربٍ (أي إلى صحراويينَ من العُربةِ– الصحراءِ)»[٢٣٣] ليخلصَ أخيرًا إلى أنّ «العربَ هم سكّانُ العُربةِ، كما أنّ السوريين هم سكّانُ سُوريًا.»[٢٣٤] وإذن فمن غيرِ المَعقُولِ أن يدعُو الرجلِ إلى العودةِ إلى حياةِ البداوةِ والرجوعَ إلى عِيشةِ الصحراءِ، ولعلّ هذا ما يُبرِّرُ مُحاربتهُ لفكرةِ «القوميّةِ العربيّةِ الوهميّةِ» إلى جانبِ تَهيُّبِهِ وخوفِهِ من أن تتحوّلَ القوميّةُ العربيّةُ إلى «إسلاميّةٍ»[٢٣٥] وإلى ضربٍ من «الحِزبيّةِ المُحمّديّةِ».

٢٢٧ أنطون سعادة، **حاربنَا العرُوبةَ الوهميّةَ لِنُقيمَ العرُوبةَ الواقِعيّة**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ٣٥

٢٢٨ المصدرُ نفسهُ، ص ١٠

٢٢٩ المصدرُ نفسهُ، ص ٤٠

٢٣٠ المصدرُ نفسهُ، ص ٣٣

٢٣١ أنطون سعادة، **نشوءُ الأممِ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ٥٩

٢٣٢ المصدرُ نفسهُ، ص ١٦٢

٢٣٣ المصدرُ نفسهُ، ص١٣٠

٢٣٤ المصدرُ نفسهُ، ص ١٠٠

٢٣٥ انظر قولَ الباني: «إنّ المِلّةَ الإسلاميّةَ والقوميّةَ العربيّةَ شقيقتانِ مُتلازمتانِ فلا قوامَ للإسلاميّةِ إلاّ بالعربيّةِ ولا قوام للعربيّةِ إلاّ بالإسلاميّةِ وبالقضاءِ على أحدِهما –لا سمح الله تعالى– يُقضَى على الثانيةِ، كتابُ التنويرِ، ص ٤٨، ضمنَ هشام شرّابي، **المُثقّفون العرب والغرب**، مرجعٌ مذكورٌ، ص ١٥٧

هكذا مثّلَ أنطون سعادة الموقفَ المُناهضَ للقوميّةِ العربيّةِ دونَ مُنازِعٍ[٢٣٦]، في مُقابلِ ما طرأ على مَواقفِ غيرِهِ من أعلامِ المسيحيين العربِ من تَحوُّلٍ[٢٣٧].

أمّا الموقفُ الثاني من القوميّةِ العربيّةِ فقد تبنّاهُ العديدُ من أعلامِ المسيحيّينَ العرب، سيّما وأنّ الاندماجَ القوميّ قد قام على إلغاءِ التمايُزِ الدينيِّ والاستعاضَةُ، عنهُ بالمبدإِ القوميِّ، يقُولُ أمين الريحانِي: «إنّي مُدرِكٌ أنّ حجرَ العثرةِ في سبيلِ الوِحدَةِ القوميّةِ إنّما هو التحزُّبُ الدينيّ»[٢٣٨]

ويَعتبِرُ الريحاني نفسهُ لبنانيّ المَولِدِ عربيّ اللسانِ والقوميّةِ بقولِهِ: «فإذا كان قلبِي في لبنان، فرُوحِي في البلادِ العربيّةِ جمعاء، وإنّي وإن كنتُ مسيحيًّا مارونيًّا فلي في بقيةِ هذه الأديانِ والمذاهبِ التي تقطعُ أوصالَ هذهِ الأمّةِ غرضٌ هو أسمَى من أغراضِ تَابعيهَا، أريدُ أن أرفعَ بينهَا حواجزَ الشريطِ الشائكِ وأفُكّ فيها قيُودَ التقالِيدِ، ليقربَ بعضُهَا من بعضٍ، أعتقدُ أن لا حياةَ للبنانيٍّ بغيرِ قُربِهِ من السوريِّ، وأن لا حياةَ للسوريٍّ بغيرِ قُربِهِ من العربيِّ، وأن لا حياةَ للعربِ بغيرِ تقطيعِ ربقاتِ المذاهبِ وعصبيّاتِ العشائرِ.»[٢٣٩]

على هذا النحو حدّد الريحانِي العرُوبةَ، «فليست العُروبةُ فكرةً ثقافيّةً أو عقيدَةً سياسيّةً (...)، العرُوبةُ روحٌ قوميّةٌ عاليةٌ شامِلةٌ، تحملُ صاحِبهَا على التعاوُنِ والتضامُنِ مع إخوانِهِ ليكونَ لهم جَميعًا وطنٌ قويٌّ عزيزٌ مُستقلٌّ يضمنُ لهم السلامةَ والخيرَ

---

٢٣٦ رغمَ ما قد يتأوّلهُ البعضُ من أنّ حديثَ سعادة عن «الجبهةِ العربيّةِ» يُعدُّ انزياحًا نحو فكرةِ القوميّةِ العربيّةِ

٢٣٧ نذكرُ مثلاً ادوار عطيّة (ت ١٩٦٤) وهو مسيحيٌّ لبنانيٌّ هاجر أوّلا إلى مصر ثمّ بريطانيا)، والّذي عبّرَ عن هذا التحوّلِ في سيرتهِ بالإنكليزيّةِ «عربيٌّ يروِي قصّتهُ» بِقولِهِ: «اعتبرنَا القوميّةَ العربيّةَ مسألةً إسلاميّةً في الأساسِ، ولم نثق بها وساهمَ عدد قليلٌ من المسيحيين في هذه الحركةِ لكنّهُم كانوا حفنةً لا يتجاوزُونَ عدد أصابعِ اليدِ، وكانوا يُعتبرونَ عند الآخرينَ مُضلّلينَ شاذّينَ». هذا التحوّل الذي تمّ في موقفهِ من مسيحيٍّ طائفيٍّ إلى عربيٍّ قوميٍّ كان ظاهرةً ميّزت العديدَ من المثقّفينَ المسيحيينَ خلال النصف الأوّل من القرنِ العشرين، انظر: هشام شرّابي، **المثقّفونَ العرب والغرب**، مرجعٌ مذكورٌ، ص ١٥٩

٢٣٨ أمين الريحاني، **الأعمالُ الكاملةُ، الريحانيّاتُ**، مصدرٌ مذكورُ، مج٨، ص ١٩٧

٢٣٩ المصدرُ نفسهُ، ص ٣٨٨

والصفاءَ ويرفعَ عنهُم تعدِّي الأجانبَ، هذه هي العرُوبةُ في أسمَى معانيهَا وفي أقصَى أهدافِهَا إنّها إحلالُ القوميّةِ الواحدةِ الكُبرى محلّ القوميّاتِ الصغيرةِ الضائعةِ.»٢٤٠ ولم يتردّد في الدعوةِ إلى الاتِّحادِ في خطبةٍ حماسيّةٍ ألقاها في بيروت سنة ١٩٣٦ في حفلِ تأبينِ إبراهيم هنانُو بقولِهِ: «قُلتُ مرارًا وما أزال أقولُ وسأستمرُّ بالقولِ إلى آخرِ ساعةٍ في حياتِي، سأستمرُّ في القولِ إلى أن يُردِّدَ الأثيرُ كلماتي ويُشعلَهَا نارًا ونورًا في قلبِ هذهِ الأمّةِ- قلتُ مرارًا أن لا خلاصَ لنا، لا حريّةَ ولا سيادَةَ ولا كرامَةَ إلاّ بالاتِّحادِ قلبًا وقالبًا، بالاتِّحادِ رُوحًا وفكرًا وعملاً.»٢٤١

وشرّع الريحاني للجهادِ القوميِّ مُتمسِّكًا بعرُوبتِهِ٢٤٢ إذ يقُول في خطبةٍ لهُ في الولاياتِ المُتّحدةِ الأمريكيّةِ عن فلسطين٢٤٣: «إنّي وإن كنتُ لُبنانيًّا لمن العربِ وإنّي وإن كنتُ أمريكيّ الجنسيّةِ، لمن العربِ (...) وليس في البلادِ العربيّةِ كلِّهَا من حلب إلى عدن ومن القدسِ إلى بغدادَ ما هو أقدسُ عندِي من الفكرةِ الوطنيّةِ العاليةِ التي تجمعُنِي وإخوانِي العربَ في مضمارٍ واحدٍ هو مضمارُ الجهادِ القوميِّ أينما كان الجهادُ

---

٢٤٠ أمين الريحاني، **الأعمالُ الكاملةُ، الريحانيّاتُ**، مصدرٌ مذكورٌ، مج ٨ ص ٤٢٤

٢٤١ المصدرُ نفسهُ، ص ٤٠٨

٢٤٢ فقد ظلّ الريحاني شأنُهُ شأنُ أغلبِ المهجريينَ مُتمسِّكًا بعرُوبتِهِ، يقُول أسعد دورا كوفيتش الباحثُ اليوغسلافي في هذا السياقِ: «لقد برزَ هنالكَ وعيهُم بانتمائِهِم القوميِّ إلى مدى لا يمكنُ تصوّرهُ ولذلك تظهرُ بعضُ نُصوصِهِم تواصلاً عاطفيًّا وخاصّةً ببلادِهِم العربيّةِ، ولكن المُهمّ أنّ ذلكَ الإحساسَ لم يتطوّر إلى التعصّبِ القوميِّ إزاءَ الشعوبِ الأخرى.» انظر: أسعد دورا كوفيتش، **نظريّةُ الإبداعِ المهجريّةِ**، دمشق، ١٩٨٧، ص ٤٢

٢٤٣ وهنا نُلمِعُ إلى اهتمامِ الريحاني بالخطرِ الصهيونيِّ فقد كتبَ وحاضرَ في أمريكا وفي البلادِ العربيّةِ محذّرًا من الأطماعِ الاستيطانيّةِ في فلسطين، مُندِّدًا بوعدِ بلفور وسياساتِ سائرِ الدولِ الغربيّةِ مع الحركةِ الصهيونيّةِ فقدّم المُذكّراتِ المُدعّمةَ بالأسانيدِ التاريخيّةِ للمراجعِ الدوليّةِ مُؤكّدًا أنّ العربُ أصحابُ فلسطينَ قانُونيًّا وتاريخيًّا وجغرافيًّا، وأنّ فلسطينَ عربيّةٌ في ثقافتِهَا ولُغتِهَا وفي عاداتِ أهلِهَا وتقاليدِهِم. (انظر: الرسالةَ التي وجّههَا إلى ملوكِ العربِ عام ١٩٣٦ وهي بعنوان «العملُ من أجلِ فلسطين»، انظر: كتابهُ، القوميّاتُ، ج٢، مصدرٌ مذكورٌ، ص ١٣٨، وفي مُحاضرةٍ ألقاهَا في الولاياتِ المتّحدةِ الأمريكيّةِ عام ١٩٣٧ يقُول الريحاني: «الصهيونيّةُ مُتّحدةٌ فعلينا بالاتّحادِ (...) الصهيونيّةُ مُجاهدةٌ فعلينا بالجهادِ، الصهيونيّةُ شديدةُ الإيمانِ فعلينا بإيماننَا العربيِّ القوميِّ نُوحّدهُ ونُعزّزهُ. المصدرُ نفسهُ، ج ٢، ص ١٤٨

ألزمَ، فاليومَ في فلسطين وغدًا في لبنان وبعد غدٍ في سُوريا أو في العراق وفي شبه الجزيرة.»[٢٤٤]

أمّا أدمون ربّاط[٢٤٥] فقد حاولَ من خلالِ كتابهِ «الوحدةُ السوريّةُ والمصيرُ العربيُّ»[٢٤٦] تحديدَ طبيعةِ الأمّةِ وحدُودِهَا، فأعلنَ أن ليس هناكَ أمّةٌ سُوريّةٌ، بل أمّةٌ عربيّةٌ قوامُها وحدةُ العرقِ واللغةِ والدِّينِ،[٢٤٧] فسُوريا هي وحدةٌ وإن لم تكن قائمةً بذاتها ولبنان جزءٌ منها، لكنّهُ جزءٌ مُتميّزٌ عنها إلى حدٍّ ما، إذ أنّهُ عربيٌّ في شُعورهِ كما هو في لُغتهِ (...) ولكي تتجسّدَ القوميّةُ العربيّةُ يجبُ أوّلاً أن تكونَ هناكَ وحدةُ بينَ مُختلفِ الأجزاءِ[٢٤٨].

وانتبهَ قسطنطين زُريق[٢٤٩] إلى أهميّةِ الوعي القوميِّ في أمّةٍ أحرزت الوحدةَ فأدركت غَايتَهَا بقولهِ: «(...) أمّةٌ يكفينا في وصفِهَا أن نقُولَ قد سرَى في نفسِهَا الوعيُ القوميُّ الكاملُ، هذا ما نريدُ الأمّةَ العربيّةَ أن تكونَ، بل هذا ما سوفَ تكونُ.»[٢٥٠]

وليس غريبا أن يأتيَ الدعمُ لِفكرةِ القوميّةِ العربيّةِ من مُؤرِّخي المسيحيين العرب

---

٢٤٤ أمين الريحاني، **الأعمالُ الكاملةُ**، مج ٨، ص٤٩٥

٢٤٥ وهو مسيحيٌّ كاثوليكيٌّ، لعب دورًا قياديًا في سياسةِ الكُتلةِ الوطنيّةِ وساعد في مُفاوضاتِ مُعاهدةِ ١٩٣٦

٢٤٦ انظر: Edmond RABBATH, *Unité syrienne et devenir arabe*, Paris, 1937.

٢٤٧ وهنا نُشيرُ إلى أنّ أدمون ربّاط كان ينظرُ إلى الدينِ نظرةَ الفلاسِفةِ الوضعيينَ معتبرًا أنّ التضامُنَ الدينيَّ هو الذي يُمهّدُ للتضامنِ القوميِّ. انظر: آلبرت حوراني، **الفكرُ العربيُّ في عصرِ النهضةِ**، مرجعٌ مذكورٌ، ص٣٧٠

٢٤٨ يقول آلبرت حوراني: «أمّا حدودُ الأمّةِ العربيّةِ فهي في نظرِ ربّاط، ما كانت عليهِ في نظرِ الجيلِ السابقِ، أي البلدانُ الناطقةُ بالضادِ في آسيا وهي تشملُ ثلاثَ وحداتٍ جغرافيّةٍ وبشريّةٍ: العراق وشبه الجزيرة ولا سيّما سوريا بمعناها الأوسع.» المرجعُ نفسهُ، ص. نفسها

٢٤٩ وهو مؤرِّخٌ مسيحيٌّ أرثوذكسيٌّ من سوريا نقتصر من مؤلفاتهِ على كتابٍ هو مجموعةُ أبحاثٍ في الوعي القوميِّ نشرهُ سنة ١٩٣٩

٢٥٠ انظر: قسطنطين زُريق، الوعيُ القوميُّ، ط١، بيروت، ١٩٣٩، (ط ٢. ١٩٤٠)، ص ٥٩

مثلَ جورج أنطونيوس في كتابهِ «يقظةُ العربِ» (تاريخُ حركةِ العربِ القوميّةِ)[٢٥١] الّذي ضمّنهُ سردًا مُوجزًا لأصولِ هذه الحركةِ وتطوّرِها والمُشكِلاتِ الرئيسيّةِ الّتي وَاجَهتهَا.

أمّا صِدِّيق شيبوب فقد تحدَّثَ عن القوميّاتِ بوجهٍ عامٍّ مُتّجهًا إلى القوميّةِ العربيّةِ في الجاهليّةِ فصدرِ الإسلامِ، ومُتحدِّثًا عمّا اعترضَها من الحَركاتِ الهدّامةِ ليصلَ سلسلةَ التأريخ إلى الدولةِ العبّاسيّةِ مُسهبًا في انتفاضاتِ الشعُوبيّةِ ومَوجاتِ القرامطةِ والصليبيينَ والتتار حتّى العصرِ الحديثِ.[٢٥٢]

ولم يكتفِ هؤلاءِ الأعلامُ بالتنظيرِ للقوميّةِ العربيّةِ فحسبُ، فقد أسّسَ نجيب نصّار بعد احتلالِ الإنكليز لفلسطين سنة ١٩١٨ حزبًا سياسيًّا دعاهُ «الحزبَ العربيّ»، كما أسّسَ أسعد بن مفلح داغر في القاهرةِ جمعيّةَ «الوحدةِ العربيّةِ»[٢٥٣] وكان أمينُ سرِّها

---

٢٥١ صدرَ هذا الكتابُ لأوّلِ مرّةٍ باللغةِ الإنجليزيّةِ سنة ١٩٣٩ بعنوان Awakening The Arab عن دار Lippincott للنشرِ في فيلادلفيا في الولاياتِ المتّحدةِ الأمريكيّةِ. انظر: جورج أنطونيوس، **يقظةُ العربِ (تاريخُ حركةِ العربِ القوميّةِ)**، مصدرٌ مذكورٌ.

٢٥٢ انظر: صدِّيق شيبوب، **القوميّةُ العربيّةُ**، د.ن، د.ت، (١٣٠ ص)

٢٥٣ ظهرت هذه الجمعيّةُ أوّلاً بين صفوفِ طلبةِ الجامعةِ سنةَ ١٩٣٦ ثمّ احتضنَها عددٌ من المفكّرينَ العربِ من مصر ومن غير مصر، المُؤمنينَ بـ «أن لا عُروبة بدونِ مصر ولا وحدةَ ولا استقلالَ إلاّ بعد دخُولهَا معهُم» (...) وقد ظهرت هذه الجمعيّةُ في القاهرةِ لتحقيقِ هذا الغرضِ، بعد أن تلاشت الآمالُ التي كانت معقودةً على العراق في تحقيقِ الوحدةِ العربيّةِ وبعد أن ثبتَ أنّ مجال العملِ في سوريا ولبنان وفلسطين مُستحيلٌ لوُجودِ قواتِ الاستعمار فيها (...) وقد وضعت الجمعيّةُ عديدَ المبادئِ وأقرّت العملَ على أساسِهَا. وقد فرضت على أعضائِهَا ومُؤيّديهَا أفرادًا وجماعاتٍ واجباتٌ مُختلفةٌ نذكرُ منها ما يلي: نشرُ الفكرةِ العربيّةِ وترسيخِهَا في النفوسِ ودرسُ التاريخِ العربيِّ والحضارةِ العربيّةِ ورسالةِ الأمّةِ العربيّةِ درسًا صحيحًا قائمًا على العلمِ (...) ولمّا كان نشرُ الفكرةِ العربيّةِ بين المواطنينَ في مصر لا يقومُ إلاّ على أسسٍ قويّةٍ في المعرفةِ بتاريخِ العربِ ونشأتِهم وتحديدِ وطنِهم ومُستقبلِ قضيّتِهم ودولتِهم الخ. فقد عمدَت الجمعيّةُ إلى شرحِ هذه الأسسِ التي يقومُ عليها كيانُ العربِ في كرّاسٍ صغيرٍ جاء في مقدّمتهِ: «هذه كراسةٌ صغيرةٌ تُقدّمُها جمعيّةُ الوحدةِ العربيّةِ لكلِّ عربيٍّ وعربيّةٍ (...) راجيةً قراءتها وتفهّمِ معناهَا لتكوينِ فكرةٍ صحيحةٍ عن حقيقةِ القضيّةِ العربيّةِ وأهدافِهَا.» ولمزيدِ التوسُّعِ فيما يتعلّقُ بهذهِ الجمعيّةِ ونشاطِهَا. انظر: أسعد بن مفلح داغر، **مذكّراتي على هامشِ القضيّةِ العربيّةِ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ٢٤٢ وما يليها.

الدائم، بل الطريفُ أنّهُ عندما أُنشأت الجامعةُ العربيّةُ عُيّنَ هذا المسيحيُّ العربيُّ مديرًا عامًّا لها مُكلّفًا بالدعايةِ والنشرِ. وهكذا رغمَ تباينِ مواقفِ أعلامِ المسيحيين العرب من القوميّةِ العربيّةِ[٢٥٤] فإنّ اهتمامَهُم بها وخوضَهم في اتجاهاتِها ثابتٌ يُبرِّرهُ وضعُهُم المخصوصُ (أقليّاتٌ) وهاجسُ الهُويّةِ والانتماءِ في ظلِّ دعوةٍ إلى التقومُنِ كانت مُلحّةً.

إنّ النتائجَ التي يمكنُ الخروجُ بها من استعراضِ الحركاتِ القوميّةِ التي دعا إليهَا المسيحيّون العرب في فترةٍ ما بين الحربينِ لُبنانيّةً وسُوريّةً وعربيّةً اعتمادًا على كتاباتِ أبرزِ دُعاتِهَا هي أنّ النزوعَ إلى التقومنِ كان ظاهرةً بارزةً في اهتماماتِ العديدِ من الأعلامِ تنظيرًا ومُمارسةً رغم الصراعِ الذي كان قائمًا بين مُختلفِ النزعاتِ القوميّةِ السائدةِ، خاصّةً أنّ الاندمَاجَ القوميّ كان يقومُ أساسًا على إلغاءِ المُعطى الدِينيِّ أو استبعادهِ. أمّا فكرةُ المُتّحدِ القوميِّ فقد كانت تُبرِّرُهَا عواملُ سياسيّةٌ ويحكُمُهَا منطقٌ إيديولوجيٌّ وهواجسُ انتماءٍ وهويّةٍ ونزعاتٌ فرديّةٌ وجماعيّةٌ، انفعاليّةٌ وتاريخيّةٌ.

٢٥٤ انظر في هذا المجالِ (بالانقليزيّة):

George ANTONIUS, *The Arab Awakening : The story of The Arab National Movement,* London: Macmillan, 1939.

Albert HOURANI, *Arabic Thought in the liberal Age (1798-1939)*, London: oxford university press, 1961.

Abdulatif TIBAWI, *A Modren History of Syria including Lebanon and Palestine,* London: Macmillan, 1969.

Cernest DAWN, *From Ottmanism to Arabism: Essays on the Origins of Arab Nationalism,* Urbana, III : University of Illinois, Press, 1973.

المشاغِلُ الاجتماعيّةُ

تعرّضَ أعلامُ المسيحيين العرب في كتاباتِهم إلى العديدِ من المسائلِ الاجتماعيّةِ أبرزُهَا علمُ الاجتماعِ وقضايَا المرأةِ والتفاوُتِ الاجتماعيِّ الطبقيِّ وهي مسائلُ تعكسُ بُوضوحٍ توجُّهاتِ هؤلاءِ الأعلامِ الاجتماعيّةِ ودَعوتِهِم لوعيٍ اجتماعيٍّ يجبُ أن يكونَ.

١) علمُ الاجتماعِ: «نشوءُ الأمم» أنموذجًا

قد يبدُو الحديثُ عن اهتمامِ أعلامِ المسيحيين العرب بعلمِ الاجتماعِ عرضيًّا لقلّةِ مُؤلّفاتِهِم في هذا المجالِ[٢٥٥]، ولكنّ رِهانَنَا على أنَّ الكمّ ليس مقياسًا كانَ حافزًا على دِراسةِ فكرِ أنطون سعادة الاجتماعيِّ من خلالِ كتابهِ «**نشوءُ الأمم**»[٢٥٦] الّذي هو – على حدِّ تعبيرِ مُؤلِّفهِ– «كتابٌ اجتماعيٌّ علميٌّ بحتٌ».

---

٢٥٥ يقولُ أنطون سعادة في هذا السياقِ: «(...) ومنذُ ألّفَ ابن خلدون مقدّمةَ تاريخِهِ المشهورِ ووضعَ أسسَ علمِ الاجتماعِ لم يخرُج في اللغةِ العربيّةِ مُؤلَّفٌ ثانٍ في هذا العلمِ فظلّت أممُ العالمِ العربيِّ جامِدةً من الوجهةِ الاجتماعيّةِ، يتخبّطُ مُفكِّرُوهَا في قضايَا أُمِهم تخبّطًا يزيدُ الطينَ بلّةً. ولا نُكرانَ أنّ الكاتبَ الاجتماعيَّ السوريَّ نقولا حداد وضعَ مُؤلَّفًا (...) أسماهُ «علمَ الاجتماعِ» ولكنّ هذا الكتابَ من النوعِ المدرسيِّ ولا يأمنُ قارئهُ الشططَ، وهو مع ذلكَ المُحاولةُ الأولى من نوعِهَا، على ما أعلمُ، لفتحِ طريقِ علمِ الاجتماعِ الحديثِ.» انظر: أنطون سعادة، **نشوءُ الأمم**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ص ٩–١٠. وهنا نشيرُ إلى أنّ كتابَ «علمُ الاجتماعِ» لنقولا حداد على أهميّتهِ كانَ مُجرّدَ استعراضٍ للإرثِ الغربيِّ في هذا المجالِ ولمزيدِ التعمّقِ، انظر: نقولا حداد، **علمُ الاجتماعِ**، ط١، مصر، ١٩٢٤، ط٢ ، بيروت، دار الرائد العربيِّ، ١٩٨٢

٢٥٦ وهو كتابٌ من أشهرِ ما عُرِفَ به أنطون سعادة أهداهُ إلى رجالِ النهضةِ القوميّةِ الجبّارةِ ونسائها العاملينَ لحياةِ سورية ومجدِهَا، وقد فرغَ من تأليفِهِ على حدِّ قولِهِ وهو في السجنِ بين أوائلِ فيفري وماي سنة ١٩٣٦ وكان قد كتبَ الفُصولَ الثلاثةَ الأولى قبلَ دُخولِ السجنِ. انظر: أنطون سعادة، **نشوءُ الأمم**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ١١. ويُراجعُ أيضًا: ملفًّا حول هذا الكتابِ لـ عبد المجيد الشرفي بعُنوانِ «**أنطون سعادة، نشوءُ الأممِ أو العلمُ في خدمةِ السِّياسةِ**»، **مُقدّماتٌ** المجلّةُ المغاربيّةُ للكتابِ، الدار البيضاء، عدد ٢٠ (٢٠٠٠)، ص ص ٨٠–٨٥

يضعُ أنطون سعادة كتابهُ ضمنَ الدراساتِ الاجتماعيّةِ فيُفاضلُ بين شخصيّةِ الفردِ وشخصيّةِ الجماعةِ ظهورًا وأهميّةً بقولِهِ: «ولقد كان ظُهورُ شخصيّةِ الفردِ حادثًا عظيمًا في ارتقاءِ النفسيّةِ البشريّةِ وتطوّرِ الاجتماعِ الإنسانيِّ، أمّا ظُهورُ شخصيّةِ الجماعةِ فأعظمُ حوادثِ التطوّرِ البشريِّ شأنًا وأبعدُهَا نتيجةً وأكثرُهَا دِقّةً ولطافةً وأشدُّها تعقّدًا، إذ أنّ هذه الشخصيّةَ مُركّبٌ اجتماعيٌّ اقتصاديٌّ نفسانيٌّ يتطلّبُ من الفردِ أن يُضيفَ إلى شُعورِهِ بشخصيّتِهِ شعورَهُ بشخصيّةِ جماعتِهِ، أمّتِهِ، وأن يزيدَ على إحساسِهِ بحاجاتِهِ إحسَاسَهُ بحاجاتِ مُجتمعِهِ، وأن يجمعَ إلى فهمِهِ نفسهِ فهمهُ نفسيّةَ مُتّحدِهِ الاجتماعيِّ وأن يربطَ مَصالحَهُ بمصالحِ قومِهِ وأن يشعُرَ مع ابن مُجتمعِهِ ويَهتمَّ به ويودُّ خيرهُ كما يودُّ الخيرَ لنفسِهِ.»[٢٥٧] ومن هنا فهو يعتبرُ أنّ «كلّ جماعةٍ ترتقي إلى مرتبةِ الوجدانِ القوميِّ لا بُدّ لأفرادِهَا من فهمِ الواقعِ الاجتماعيِّ وظُروفِهِ وطبيعة العلاقاتِ الناتجةِ عنه».[٢٥٨] خاصّةً أنّ «الاجتماعَ صفةٌ مُلازمةٌ للإنسانِ في جميعِ أجناسِهِ، إذ أنّنا حيثمَا وَجدنَا الإنسانَ وفي أيّةِ درجةٍ من الانحطاطِ أو الارتقاءِ وجدنَاهُ في حالةٍ اجتماعيّةٍ، وهكذا نرى أنّ المُجتمعَ هو الحالةُ والمكانُ الطبيعيّانِ للإنسانِ الضروريّانِ لحياتِهِ وارتقائِهَا».[٢٥٩]

وقسّمَ سعادة الاجتماعَ البشريّ إلى نوعينِ رئيسيين: الاجتماعُ الابتدائيُّ ورابطتهُ الاقتصاديّةُ الاجتماعيّةُ، هي رابطةُ الدّمِ. والاجتماعُ الراقِي ورابطتهُ الاقتصاديّةُ الاجتماعيّةُ مُستمدّةٌ من حاجاتِ الجماعةِ الحيويّةِ للارتقاءِ والتقدّمِ، بصرفِ النظرِ عن الدمِ ونوعِ السلالةِ.[٢٦٠] ليثبت أنّ «الرابطةَ الاقتصاديّةَ هي الرابطةُ الاجتماعيّةُ الأولى في حياةِ الإنسانِ».[٢٦١] ولم يتردّد سعادة في وضعِ مُصطلحاتٍ اجتماعيّةٍ علميّةٍ جديدةٍ مثلَ: «الواقعِ الاجتماعيِّ» و«المُتّحدِ الاجتماعيِّ» و«المناقِب» و«المَناقبيّة»(...).[٢٦٢]

---

٢٥٧ أنطون سعادة، **نشوءُ الأممِ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ص ٧-٨
٢٥٨ المصدرُ نفسهُ، ص ٨
٢٥٩ المصدرُ نفسهُ، ص ٦٩
٢٦٠ المصدرُ نفسهُ، ص ٨١
٢٦١ المصدرُ نفسهُ، ص ٨٧
٢٦٢ المصدرُ نفسهُ، ص ١٠

لذلك يُقرّ سعادة أنّ «درسًا اجتماعيًّا علميًّا يُوضّحُ الواقعَ الاجتماعيّ الإنسانيّ في أطوارِهِ وظروفِهِ وطبيعتِهِ ضروريٌّ لِكُلِّ مُجتمَعٍ يُريدُ أن يحيَا، ففي درسٍ من هذا النوعِ تفهُّمٌ صحيحٌ لحقائِقِ الحياةِ الاجتماعيّةِ ومَجاريها، ولا تخلُو أُمّةٌ من الدُروسِ الاجتماعيّةِ العلميّةِ إلاّ وتقعُ في فوضى العقائدِ وبلبلةِ الأفكارِ.[٢٦٣]

وهكذا رغم نُدرَةِ ما كُتِبَ في مجالِ علمِ الاجتماع، فإنَّ كتابَ «نشوء الأمم» لأنطون سعادة كان في اعتقادِنَا موسُوعةً اجتماعيّةً عِلميّةً ثمينةً تَمثّلَ فيها صاحِبُهَا بوضُوحٍ مظاهِرَ الاجتماعِ البشريِّ وتطوُّرِهِ، ليُوضّحَ من حقائقِ الاجتماعِ ما قد يجلُو الغوامِضَ في فهمِ الأممِ والقوميّاتِ.[٢٦٤]

٢) قضايا المرأة

شغلت قضايَا المرأة حيِّزًا هامًّا في الفكرِ المسيحيِّ العربيِّ خلال فترةِ ما بين الحربين، فقد اهتمَّ أعلامهُ بمشكلاتِ المرأةِ الشرقيّةِ في عصرِهِم: حياتُهَا الخاصّةُ وحياتُهَا العائليّةُ ومسلكُهَا ومزايَاها وثقافتُهَا ودورُهَا في المُجتمَعِ، ولاحظُوا أنّ من أسبابِ انحطاطِ المُجتمع الشرقيِّ الجهلَ نسائِهِ اللواتِي يُمثّلنَ نِصفَ هذا المُجتمعِ، ولكنّهُ نِصفٌ مشلُولٌ تُعيقُ تقدُّمهُ الحُدودُ المُصطنعةُ والتقاليدُ الباليَةُ.

ولذلك عملَ أمين الريحاني على تحطيمِ كلِّ القُيودِ التي تُكبّلُ المرأةَ وتُعيقُ لعب دورِهَا وبناءَ شخصيّتِهَا وفاعليّتِهَا في تطوِّرِ المُجتمَعِ[٢٦٥]، فدعاهَا إلى ضرُورةِ أن تُشارِكَ الرجُلَ في العلمِ والتهذِيبِ، إذ يقولُ: «(...) إنّما الجوهرُ أن تُشارِكَ المرأةُ الرجلَ في الحياةِ الفعليّةِ والوطنيّةِ كما تُشاركهُ في غَيرِهَا، ولا تستقيمُ هذه الشركةُ إلاّ إذا كان الإنسانُ الرجلُ والمرأةُ في مستوى واحدٍ من العلمِ والتهذِيبِ.»[٢٦٦]

---

٢٦٢ أنطون سعادة، **نشوءُ الأمم**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ص ٨–٩

٢٦٤ المصدرُ نفسهُ، ص١٣

٢٦٥ فقد خصَّ الريحاني المرأةَ بكتابينِ هما: «**زنبقةُ الغور**» و«**خارجَ الحَريم**» ضمّنهُمَا دعوتهُ إلى توعيةِ المرأة للعبِ دورِهَا كاملاً وبحُريّةٍ مُطلقةٍ وفي كلّ المجالاتِ، إضافةً إلى عديدِ المقالاتِ حول قضايا المرأة.

٢٦٦ أمين الريحاني، **القوميّاتُ**، مصدرٌ مذكورٌ،ج١، ص ٢٠٤

وتحدّثَ فليكس فارس عن وجوبِ تهذيبِ المرأةِ وتثقيفِهَا وإعدادِهَا إعدادًا كاملًا لتكونَ ربّةَ بيتٍ جديرَةٍ بالإكبارِ والإجلالِ، إذْ يقُول: «أنا من أنصارِ تعليمِ المرأةِ وتهذيبِهَا، أُريدُهَا شاعِرَةً كاتبةً بل فيلسوفَةً إذا أمكنَ، لأنّ العلمَ والشعرَ والرقيَّ الأدبيّ ألزمُ للناسِ في بيوتِهِم منهُ في المجتمعِ.»[٢٦٧] لكنّهُ ما انفكّ يُعارضُ عملَ المرأةِ خارجَ بيتِهَا، فهو لا يُريدُ المرأةَ عاملةً خارجَ بيتِهَا يتحكّمُ فيهَا الغُربَاءُ عنهَا، «فإن لم تنزِل الإهانةُ بها كإمرأةٍ نزلَت بها إهاناتُ التقريعِ كمأمُورةٍ يجبُ عليهَا أن تمحِي شخصيّتهَا وتُكيّفَهَا طبقًا لواجباتِ التنظيمِ.»[٢٦٨] مُعتبرًا أنّ المرأةَ في مدنيّةِ الغربِ التي تُعزَي مَبادِئهَا افتراءً إلى المسيحِ،[٢٦٩] قد جنحتْ بضغطِ الرجلِ عن مركزِهَا، فهي عالمةٌ وكاتبةٌ وفيلسوفةٌ وزارِعةٌ وصانِعةٌ ومستخدمةٌ وموظّفةُ حكومةٍ، ويُمكنُهَا أن تستغنِي عن الأبِ والأخِ والزوجِ، فهي ليست عالةً على أحدٍ كما تقولُ. أمّا أنا فأراهَا على ما هي عليهِ عالةً على المجتمعِ تُرهقهُ وتهدُّ من أركانهِ. إنّ عضوًا يتحوّلُ عن مركزِهِ ليقومَ مقامَ عضوٍ موجودٍ، إنّما يحولُ دونَ إتمامِ العضوِ الطبيعيّ لوظيفتهِ، ويفقدُ هو وظيفتهُ الخاصّةَ، «فيدخلُ التشوّشَ على الجسمِ ويجيءُ بالضررِ الفادحِ.»[٢٧٠] إنّهُ موقفٌ غريبٌ وشاذٌّ يُناقضُ ما كان سائدًا من دعوةٍ إلى ترقيةِ المرأةِ وتعليمِهَا وتحريرِهَا ومُساواتِهَا بالرجلِ وإن كنّا نفهمُ دوافعهُ، فإنّ ما نادت به مي زيادة من ضرورةِ تهذيبِ المرأةِ لنفسِهَا «لكونِهَا إمرأةً وهي بعِلَلِ بناتِ جنسِهَا أدرَى»[٢٧١] يعكسُ بوضوحٍ الاختلافَ في المواقِفِ حولَ قضيّةِ المرأةِ.

---

٢٦٧ فليكس فارس، **رسالةُ المنبرِ إلى الشرقِ العربيِّ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ٢٦٦

٢٦٨ المصدرُ نفسهُ، ص ٢٦٦

٢٦٩ وهنا نشيرُ إلى ما ذهب إليهِ فليكس فارس في حديثِهِ عن الطلاقِ من أنّ التسيُّبَ المُتطرّفَ في الأسرِ المسيحيّةِ لا ينطبقُ في شيءٍ على قولِ المسيحِ: «من نظرَ إلى إمرأةٍ ليشتهيهَا فقد زنَى بها في قلبِهِ». المصدرُ نفسهُ، ص ٢٤٤

٢٧٠ المصدرُ نفسهُ، ص ٢٦٦

٢٧١ انظر: مي زيادة، **المجموعةُ الكاملةُ لمُؤلّفاتِ مي زيادة**، مج١، ص ١١٤. ولمزيدِ التوسّعِ يُمكنُ الرجوعُ إلى العديدِ من البحوثِ التي أُنجزت بإشرافِ منجي الشملي بكليّةِ الآدابِ بتونس والمُتعلّقةِ بفكرِ وأدبِ مي زيادة.

أمّا فيما يتعلّقُ بحُريّةِ المرأةِ فقد كان أمين الريحاني يدعُو المرأةَ الشرقيّةَ إلى أن تسعى قبلَ كلِّ شيءٍ إلى تحريرِ ذاتِهَا لأنّ «(...) المرأةَ التي تُحبُّ كرهًا وتكونُ كرهًا الصابراتِ الساكتاتِ تُربِّي في نفسِهَا وفي نسلِهَا وفي أُمّتِهَا بُذورَ العُبوديّةِ.»[٢٧٢]

وكان فليكس فارس يدعُو إلى الحذرِ ممّا وسمَ حُريّةَ المرأةِ الغربيّةِ من مظاهرَ خدّاعةٍ، يقولُ: «إنّنا نحنُ أبناءُ الشرقِ ننخدعُ كثيرًا في معنى حريّةِ المرأةِ الغربيّةِ، وكثيراتٌ من بناتِ بلادِنَا يَضعنَ نُصبَ أعينِهنّ الفتاةَ الغُلاميّةَ العاملةَ في أوروبّا كمثالٍ على الرُّقيِّ الصحيح.»[٢٧٣] ثمّ هو يستغربُ من هؤلاءِ الشرقيينَ الذينَ يذهبُونَ بنسائِهِم إلى المراقِصِ «ليُقالَ إنّهُم أخذُوا بمحاسنِ التمدينِ.»[٢٧٤]

على هذا النحوِ حظيت قضايا المرأةِ[٢٧٥] باهتمامٍ كبيرٍ من مُنطلقِ اعتبارِ المُجتمعِ بأفرادِهِ، والأفرادُ بما أورثهُم الآباءُ فِطرةً وبما أولوُهُم عِلمًا وتهذيبًا، فما الأمّةُ إلاّ الطفلِ إذًا، وإنّما تنشأُ الأُمَمُ من منابتِ أطفالِهَا.[٢٧٦]

ولكن رغمَ مُناصرةِ هؤلاءِ الأعلامِ للمرأةِ لإخراجِهَا من تحجُّرِ القُيودِ التي كانت ترسفُ فيها لأنّها طرفٌ أساسيٌّ في نشأةِ المُتساهلِ الدينيِّ والاجتماعيِّ[٢٧٧]، فإنّنا نعثرُ على بعضِ المواقفِ التي قد لا تُرضِي جَميعَ النساءِ الطامحاتِ إلى المُساواةِ التامّةِ مع الرجلِ في شتّى ميادينِ الحياةِ.

---

٢٧٢ أمين الريحاني، **القوميّاتُ**، مصدرٌ مذكورٌ، ج١، ص ١٧٦

٢٧٣ فليكس فارس، **رسالةُ المنبرِ إلى الشرقِ العربيِّ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ٢٦٦

٢٧٤ المصدرُ نفسهُ، ص ٨٧

٢٧٥ انظر: موقفَ فليكس فارس من قضيّةِ تعدّدِ الزوجاتِ مثلاً. المصدرُ نفسهُ، ص ٢٣٨

٢٧٦ المصدرُ نفسهُ، ص ٢٢٧

٢٧٧ يقولُ الريحاني داعيًا إلى التزاوُجِ بين الطوائفِ: «لا شكّ عندي أنّ المسلمَ الذي يُحبُّ مسيحيّةً ليتزوّجَهَا أو المسيحيّ الذي يُحبُّ مُسلمةً ليتزوّجَهَا يكونُ راقيًا في أخلاقهِ وعقلهِ وأدبهِ إلى درجةٍ تمكّنهُ من إهمالِ شيءٍ بل أشياءَ من تقاليدِ أهلهِ وقومهِ (...) وعندي أنّ التزاوجَ بين الطائفتينِ اليومَ لمن أهمِّ شروطِ أحلامِنَا ورُقيّنا والمُتساهلُ الدينيّ والاجتماعيّ الذي ينشأ في بيتٍ مُؤلّفٍ من هذينِ العُنصرينِ هو الدواءُ الوحيدُ لكلِّ آفاتنَا الدينيّةِ والاجتماعيّةِ بل هو إكسيرُ حياتنَا الجديدةِ.» أمين الريحاني، **رسائلُ أمين الريحاني**، مصدرٌ مذكورٌ، ص١٤٧

٣) التفاوُتُ الاجتماعيّ

عالجَ أعلامُ المسيحيين العرب تفاوُتَ الطبقاتِ الاجتماعيّةِ باعتبارِهِ مصدرَ خللٍ في مُجتمعِهِم[٢٧٨]، سببهُ تفاقمُ ظاهرةِ الإقطاعِ السياسيِّ والاجتماعيِّ وتكدّسُ الثرواتِ الجديدةِ الناتِجةِ عن الانتدابِ، تقولُ مي زيادة: «أمَا رأيت الثريّ تنهبُ الأرض سيّارتهُ كأنّ السعدَ أقامَ من الأبّهةِ والرواءِ هالةً بينهُ وبينَ سواهُ، وهناك في الزاويةِ يدبُّ المُعدِمُ ويعتفي مُتأوِّهًا كأنّهُ في تمرُّغِهِ حشرةٌ خبيثةٌ تأنفُ الأرض مسّها وتمقُتُ انعكاسَ ظلِّهَا.»[٢٧٩]

واعتبرَ الريحاني أنّ «التمدّنَ الذي يقضي على الأولادِ أن يُباكِرُوا إلى المعملِ لا إلى المدارسِ تَمدّنٌ ناقصٌ مُختلٌّ، والهيئةَ الاجتماعيّةَ التي يُحرمُ فيها ابن الفقيرِ التهذيبَ هيئةٌ فاسدةٌ تضمنُ مصلحةَ أهلِ السِّعةِ وتُهملُ حقوقَ الجماهيرِ (...) إنّ خيراتَ الأرضِ تكفي سُكّانَهَا إذا وُزِّعت توزيعًا عادلاً على الجميعِ.»[٢٨٠]

ويكفي الاطِّلاعُ في هذا المجالِ على كتابِ «المُساواة»[٢٨١] لنتبيّنَ ما رسمتهُ مُؤلِّفتُهُ من صُورٍ لضروبٍ شتّى من التمايُزِ بين الناسِ وأسبابِهِ، فبعدَ أن صوَّرت التفاوُتَ الطبقيّ بشكلٍ مُؤثِّرٍ في المُقدّمةِ، حاولت أن تُبيّنَ بأسلُوبٍ واقعيٍّ إذا كانت المُساواةُ مُمكنةً أم لا ؟ تقولُ: «(...) ومُشكلةُ المُساواةِ هي أمُّ المشاكلِ واسمُها يطنُّ من كلِّ صوبٍ، وإنّها مع الحُرِّيّةِ والإخاءِ لتهزُّ نفسي، وقد لمستُها منذُ أن كان لي نفسٌ تتحرّكُ،

---

٢٧٨ فقد ندّدَ خليل مطران بإرادةِ الإثراءِ الفاحشِ التي لمسَهَا عند بعضِ فِئاتِ مُجتمَعِهِ. انظر: خليل مطران، **ديوانُ الخليل**، مصدرٌ مذكورٌ، ج٢، ص ١٥٨. وبالتحديدِ قصيدة «صرحٌ على النيل» كما طرحَ جبران خليل جبران قضيّةَ الحيفِ الاجتماعيِّ في قصّته «خليلُ الكافرُ» الواردة ضمن مجموعةِ «الأرواحِ المُتمرِّدةِ». انظر: جبران خليل جبران، **المجموعةُ الكاملةُ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ص ١٢١-١٦٦. أمّا ميخائيل نُعيمة فقد اعتبرَ الجوعَ من أبرزِ مظاهرِ التفاوُتِ والحيفِ في قصيدَتِهِ «أخي». انظر: ميخائيل نُعيمة، **همسُ الجفونِ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ١٤

٢٧٩ مي زيادة، **المُساواةُ**، مؤسّسة نوفل، بيروت، ١٩٧٥، ص ٩

٢٨٠ أمين الرّيحاني، **الريحانيّاتُ**، مصدرٌ مذكورٌ، ج١، ص ٩٤

٢٨١ وهو مجموعةُ فصولٍ نشرتها مجلّةِ «الهلال» سنة ١٩٢٣

غير أنّني وصلتُ إلى نقطةٍ أودُّ عندهَا تحليلَ كلّ شعورٍ وكلّ تأثيرٍ: ما هي المُساواةُ؟ وأينَ هي؟ وهل هي مُمكِنةٌ؟ هذا ما أرغبُ في استجلائِهِ في الفُصولِ الآتيةِ دونَ اندفاعٍ ولا تحيُّزٍ، بل بإخلاصٍ من شكّلت من جميعِ قُواهَا النفسيّةِ والإدراكيّةِ مَحكمةَ مُحلّفينَ يستعرضونَ خُلاصةَ ما تقولهُ الطبيعةُ والعلمُ والتاريخُ ليُثبتُوا حُكمًا يَرونهُ صادِقًا عادِلاً.»[٢٨٢] وإنّهُ ليعسرُ تلخيصُ كتاب «المُساواةِ» تلخيصًا وجيزًا وشاملاً في آنٍ، وحسبنَا أن نُشيرَ إلى أهمِّ المواضيعِ وأبرزِ النتائجِ.

استعرضت مي زيادة في كتابِهَا «الطبقاتُ الاجتماعيّةُ وكيفيّةِ نُشوئِهَا»، فخرجت مُؤمنةً بضرورةِ تنوُّعِ الصورِ وتعدّدِ الطبقاتِ، تقُول: «وهل للاجتماعِ من انتظامٍ لولا تنوّعُ الطبقاتِ وتنوّعُ الكفاءاتِ؟ وهل تبدو طلائعُ المدنيّةِ بلا تقسيمِ العملِ طبقًا لقابليّةِ أفرادٍ وجماعاتٍ ينجحونَ في فنٍّ ويرسبُونَ في فنٍّ آخرَ؟»[٢٨٣] ولذلكَ فإنّ تنوّعَ الصورِ وتعدّدَ الطبقاتِ ضرُوريٌّ، «فلولا التنوّعُ والتعدّدُ ما كانت المدنيّةُ ولا كان الوجودُ الحسّيُّ، ولو لم يكن للفُروقِ من فضلٍ سوى شحذِ العزائمِ وإرهافِ القُوى والتسابقِ إلى الأولويّةِ لكفى لنقبَلَهَا مُحاولينَ عبُورهَا بما أُوتينَا من عزمٍ وكفاءةٍ، والفوز للإصلاحِ دومًا.»[٢٨٤]

واعتبرت مي ظاهِرةَ الأرستقراطيّة ظاهرةً طبيعيّةً ستظلُّ في أيّةِ صُورةٍ من صوَرِهَا ما ظلّت الطبيعةُ، تقولُ: «سيظلُّ التفوّقُ موجودًا ما بقي بينَ البشرِ جماعاتٌ وأفرادٌ يسيرُونَ بخُطوَاتِ الجبابرةِ نحوَ قِممِ الوجودِ.»[٢٨٥]

ثمّ عكفت المؤلِّفةُ على إبرازِ موقف الأديَانِ من المُساواةِ، بقولهَا: «وليس هو الإسلامُ وحدهُ، وإنّما قالت بالمُساواةِ قبلهُ البُوذيّةُ والنصرانيّةُ على أنّ مُؤسّسي هذه

---

٢٨٢ مي زيادة، **المُساواةُ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ص١٣–١٤

٢٨٣ المصدرُ نفسهُ، ص ١٦

٢٨٤ المصدرُ نفسهُ، ص ٢٥

٢٨٥ المصدرُ نفسهُ، ص ٤٠

الأديانِ جاءُوا باستثناءٍ واستدراكٍ، إذ ذكر بُوذا التناسُخَ، وأنّ من البشرِ من هم (بذلكَ التناسُخ) أكبرُ سنًّا وأعظمُ فضلاً وأوفرُ طهرًا، وقال السيِّد المسيح: «المدعُوونَ كثيرونَ والمُختارُونَ قليلُونَ» وجاهرَ النبيّ العربيّ بأنّ اللّه يهدي من يشاءُ.»[٢٨٦]

ومن أطرفِ مباحثِ الكتابِ ما تعلّق بمسألةِ العبُوديّةِ والرقّ وكيف أنّ العُبوديّةَ ما زالت تُلاحقُ الإنسانيّةَ وإن تغيّرت صُوَرُهَا، تقولُ مي زيادة: «من عجائبِ الطبيعةِ وضعها النقيضَ بجوارِ النقيضِ: تجعلُ الأكمَةَ الجرداءَ قُربَ البحرِ الزاخرِ، وخضرةَ الخمائلِ وخصبَ الواحاتِ وراءَ رمالِ الصحاري وقحطَ القفارِ، حِيالَ الذروةِ الأرستقراطيّةِ يُزيّنها تاجُ الملكيّةِ تحفرُ البِطاح لسيلِ العبُوديّةِ الجرّافِ حيثُ تتزيّفُ السّجايَا وتتلاشى المكرُماتُ، ما أقامت ارتفاعًا إلاّ أوسعت تُخومهُ تجويفًا، وما جادت بنابهٍ إلاّ بلت بمعتُوهٍ، ولا سلّمت بوليدٍ إلاّ ودّعت بصريعٍ.»[٢٨٧]

أمّا الاشتراكيّةُ والفوضويّةُ والعدميّةُ فهي من وجهةِ نظرِها حلولٌ تزيدُ المُشكلةَ تعقيدًا ولا تُحقّقُ المُساواةَ.[٢٨٨] وقد حاولت مي زيادة من خلالِ كتابِهَا أن تجدَ حلاً منطقيًّا فاقترحت بعضَ تدابيرَ إصلاحيّةٍ لا تتعدّى نطاقَ الضّماناتِ الاجتماعيّةِ المُطبّقةِ إذ ذاك في أنكلترَا ثم سرعانَ ما أقرّت بعجزِهَا.[٢٨٩]

لقد كانَ التفاوتُ الاجتماعيُّ بين الطبقات من الظواهرِ الاجتماعيّةِ التي بحثَ أعلامُ المسيحيين العربِ في أسبابِهَا، وتعرّضُوا لنتائجِهَا والتمسُوا الحلولَ فما وجدُوهَا أحيانًا، وأعوزَهُم تطبيقُهَا أحيانًا أخرى، ولكنّهُم رغمَ ذلكَ ظلُّوا مُتفائلينَ، يقولُ أمين

---

٢٨٦ مي زيادة، **المُساواةُ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ٧٢

٢٨٧ المصدرُ نفسهُ، ص ٤١

٢٨٨ انظر قولها: «الغدُ للاشتراكيّةِ بلا ريب، ولكنّها ستُغلبُ على أمرِها بعد أن تُنيلَ الاجتماعَ ما تستطيعُ أن تأتي به من التعديلِ، الغدُ للاشتراكيّةِ، ولكنّها لن تكونَ أوفى من الديمقراطيّةِ في تتميمِ وُعُودِهَا، الغدُ للاشتراكيّةِ ولكن من بين الطبقاتِ المُتساويةِ بالمُساواةِ الجديدةِ ستنهضُ فئةٌ فتعلُو وتطفُو على الطبقاتِ الأخرى (...) الغدُ للاشتراكيّةِ، ولكنّ الفرديّةَ ستظلّ مُنتصبَةً قربها على الدوامِ». المصدرُ نفسهُ، ص ص ٩٩–١٠٠

٢٨٩ المصدرُ نفسهُ، ص ١٤٠

الريحاني: «إنّي مُتفائلٌ لأنّ ثروةَ العالمِ التي كانت تُعدّ في الماضِي بالملايينِ أضحت تعدُّ بملايينِ البلايينِ، وستنتقلُ غدًا بعد خمسينَ أو مائة سنةٍ من يدِ الأفرادِ إلى يدِ الجماهيرِ في كلِّ الأُممِ.»[٢٩٠] ثمّ يُضيفُ «إذا كانت خيراتُ العالمِ غزيرةً ألا ينبغي أن تسودَ القناعةُ والسعادةُ جميعَ البشرِ؟ ألا ينبغي أن يكونَ الكلُّ على كفايةٍ؟ متى تستريحُ القلّةُ من التخمةِ ويأمنُ الجمهورُ من الجوعِ؟ كم يموتُ من المتموِّلينَ بالانتفاخِ ومن المساكينِ بالضمورِ؟ ومتى يا ربُّ تتساوَى الأعضاءُ وتتوازنُ فتظهرُ على المُجتمعِ علائمُ الجمالِ والكمالِ، لا أظنُّ ذاك اليومَ يراني ويراك أيُّها القارئُ ولكنّني أؤكِّدُ أنّهُ آتٍ وكلُّ آتٍ قريبٌ.»[٢٩١]

والنتيجةُ أنّهُ استنادًا إلى مباحثَ مُمثِّلةٍ يتبيّنُ بوضوحٍ مدى اهتمامِ أعلامِ المسيحيين العرب بالمسائلِ الاجتماعيّةِ اهتمامًا يتجلّى من خلالِ بُحوثِهم الاجتماعيّةِ العلميّةِ، وتعرُّضِهم لقضايا المرأةِ، وموقفِهم من التفاوتِ الاجتماعيِّ والطبقيِّ، إضافةً إلى العديدِ من المسائلِ الاجتماعيّةِ الأخرى الجديدةِ بالدراسةِ كالعاداتِ والتقاليدِ والزواجِ والتخلّفِ.

---

٢٩٠ أمين الريحاني، **الريحانيّاتُ**، مصدرٌ مذكورٌ،ج٢ ، ص ٤٩

٢٩١ المصدرُ نفسهُ، ج٢، ص٩٨

الطائفيّةُ

لم تكن «الطائفيّةُ»[٢٩٢] التي وسمت الحُضورَ المسيحيَّ العربيّ مُجرّد غِطاءٍ أو انعكاسٍ إيديُولوجيٍّ لبنيةٍ اجتماعيّةٍ مُعتبَرةٍ على حدِّ ما ذهب إليهِ بعضُ الناظرينَ إلى الأمورِ في مظاهرِهَا السطحيّةِ. بل هي تعبيرٌ عن بِنيةٍ مُجتمعيّةٍ شامِلةٍ قوامُهَا «مُتّحدّاتٍ اجتماعيّةٍ»[٢٩٣] هي الطوائِفُ (sectes) المُتجانِسةُ على أساسِ رابطةِ الدينِ والمذهبِ والمُتباينةِ فيما بينها بتعدُّدِ الأديانِ والمذاهبِ، فالذينَ ينتمُونَ إلى دينٍ واحدٍ أو نفسِ المذهبِ في إطارِ هذا الدينِ يعتبِرُونَ أنفُسَهُم طائفةً مُتفرِّدةً في مُقابِلِ غيرِهِم ممّن يَنتمُونَ إلى ديانةٍ أخرى أو إلى مذهبٍ آخرَ[٢٩٤].

ورغم تعقّدِ مَسألةِ الطائفيّةِ باعتبارِها «حصيلةَ مُعطياتٍ تاريخيّةٍ (إرثُ القرونِ الوُسطى وإرثُ القرنِ التاسع عشر والحُكم العثمانيِّ والانتدابِ الفرنسيِّ) وسياسيّةٍ

---

٢٩٢ يُميّزُ جيروم شاهين في هذا السياقِ رفعًا للخلطِ والالتباسِ بين «الطائفيّةِ» و«الطوائفيّةِ» و«التطيّفِ» فعرّفَ الطوائفيّةَ بقولهِ: «الطوائفيّةُ–إذا صحّ التعبيرُ– نعني بها تعدّدَ الطوائفِ» (...) وبنسبةٍ عاليةٍ جدًّا، وضمانةَ عيشِ تلكَ الطوائفِ بعضِهَا مع بعضٍ بسلامٍ ووئامٍ وبعدلٍ ومُساواةٍ (...) «أمّا الطائفيّةُ فهي الأنظمةُ السياسيّةُ والدستوريّةُ والاجتماعيّةُ والثقافيّةُ والتربويّةُ والاقتصاديّةُ والقانونيّةُ التي تجعلُ من الطوائفِ (...) مُشتركةً فعليًّا في السلطةِ، كلٌّ بنسبةِ عددِها» «أمّا التطيّفُ فهو أمرٌ مُختلفٌ، وهو ما يُعتبرُ (...) داءً حقيقيًّا يُقوّضُ العيشَ المُشتركَ السليمَ ويُمزّقُ النسيجَ الاجتماعيَّ الواحدَ (...) ويستثيرُ الغرائزَ العصبيّةَ والفِئويّةَ والمذهبيّةَ والعشائريّةَ». انظر: جيرُوم شاهين، **المسيحيّون العرب بين ألفيّتين**، ط١، دار مُختارات، ٢٠٠١، فصلُ: «هل الطائفيّةُ داءٌ أم دواءٌ؟»، ص ٧٢

٢٩٣ أنطون سعادة، **نشوءُ الأمَم**، مصدرٌ مذكورٌ، «تحديدُ المُتّحدِ»، ص ٢٠٧

٢٩٤ خاصّةً وأنّ التنوّعَ الدينيَّ في نفسِ المُجتمعِ لا يكتسبُ أهميّةً سياسيّةً إلاّ إذا ترتّبَ عنه تنافسٌ أو تنازُعٌ أو صراعٌ في مجالاتِ القيمِ أو الثروةِ أو السلطةِ. ومن هنا يمكنُ التمييزُ بين مفهومَي «الطوائفِ» و«الطائفيّةِ» (sectarisme)، فالمفهومُ الأوّلُ يُشيرُ فقط إلى التنوّعِ في المُعتقداتِ والمُمارساتِ الدينيّةِ بين الأفرادِ أو المجموعاتِ التي يتكوّنُ منها المُجتمعُ. أمّا المفهومُ الثاني فهو يشيرُ إلى استخدامِ هذا التنوّعِ الدينيِّ لتحقيقِ أهدافٍ سياسيّةٍ أو اقتصاديّةٍ أو ثقافيّةٍ.

(مطامعُ الدولِ الأجنبيّةِ ومطامعُ الزعماءِ المَحلّيينَ المُستغلّينَ) وتربويّةٍ (تضاربُ التعليمِ الطائفيّ وبثُّ ذهنيّةِ التعصُّبِ في كافّةِ الفئاتِ) وتشريعيّةٍ (تكريسُ الانقسامِ وإعطاؤهُ الصفةَ القانونيّةَ والشرعيّةَ في الدستورِ والقوانينِ والأنظمةِ العامّةِ).»[٢٩٥] لقد استقطبت هذه القضيّة لاهتمامَ أعلامِ المسيحيين العرب (خاصّةً اللّبنانيين) على اختلافِ نَزعاتِهم المُتبنّيةِ لها أو الداعيةِ إلى إلغائِهَا.[٢٩٦] ولذلك عبّرُوا عن هذا الاهتمامِ تلميحًا أو تصريحًا، فاعتبر الريحاني أنّ الحكومةَ التي تقيسُ عدلَهَا بمقياسٍ طائفيٍّ لا بمقياسِ العدلِ والكفاءةِ هي حكومةٌ بائدةٌ وإن طالَ يومُهَا. أمّا الطائفيّةُ عندهُ فهي لفظةٌ أخرَى لحبِّ الذاتِ.[٢٩٧] ويخطبُ إبراهيم المُنذر المُلقّب بـ«شيخِ المنابرِ»[٢٩٨] فيقولُ: «كلّكُم تعلمونَ يا إخوان أنّ النعرةَ الطائفيّةَ كانت ولم تزل من أوّليّاتِ الأسبابِ الداعيةِ لانحطاطِنَا وتقهقرِنَا، وعلّةَ انقسامَاتِنَا وتخاذُلِنَا. واليومَ في لُبنانِكُم، نرى إعصارَ الطائفيّةِ يلتفُّ حولَ الانتخاباتِ كما يتّضحُ لكم من جدولِ أسماءِ المُرشّحِينَ.»[٢٩٩]

لقد كان لبنان فضاءً رحبًا للطائفيّة[٣٠٠] خاصّةً وأنّ النظامَ السياسيّ فيهِ لا يقومُ على أساسِ «المُواطنةِ» بل على أساسِ الطوائفِ، ومن هنا فعلاقةُ الفردِ بالدولةِ كانت تُحدّدُ لا من خلالِ انتمائِهِ الوطنيِّ بل من خلالِ انتمائِهِ الطائفيِّ. لقد كانت الطائفيّةُ كنظامٍ

---

٢٩٥ جوزيف مغيزل، **العروبةُ والعلمانيّةُ**، بيروت، دار النهار للنشر، ١٩٨٠، ص ٣١

٢٩٦ فقد ضاقَ مثلاً خليل مطران بالطائفيّةِ، فخرج عنها وتبنّى الماسونيّةَ بديلاً عنها.

٢٩٧ أمين الريحاني، **القوميّاتُ**، ضمن **الأعمالِ الكاملةِ**، مج ٨، مصدرٌ مذكورٌ، ص٣٨٥، مقالُ «لا طائفيّة»

٢٩٨ إبراهيم المنذر، **حديثُ نائبٍ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ١٦

٢٩٩ المصدرُ نفسهُ، ص ١٨٣

٣٠٠ ونخصّ بالذكرِ الطوائفَ المسيحيّةَ المُعترفَ بها من قِبلِ الدولةِ اللبنانيّةِ وهي: الموارنةُ، الروم الكاثوليك، الأرمن الكاثوليك، الكلدانُ، السريان الكاثوليك، اللاتين، الروم الأرثوذكس، الأرمن الغريغوريّون، السريان الأرثوذكس، الآشوريّونَ والبروتستانت. انظر:

- بيار روندُو، **الطوائفُ في الدولةِ اللبنانيّةِ**، ترجمة إلياس عبّود، دار الكتاب الحديث، ١٩٨٤، ص ٦٩
- هاني فارس، **النزاعاتُ الطائفيّةُ في تاريخِ لُبنان الحديثِ**، بيروت، الأهليّة للنشرِ والتوزيع، ١٩٨٠، ص ٩
- أنيس الصّائغ، **لُبنان الطائفي**، بيروت، دار الصراعِ الفكريِّ، ١٩٥٥، ص ص ١٢٧-١٢٨

ضابطٍ للعيشِ المُشتركِ[٣٠١] والوفاقِ السياسيِّ[٣٠٢]. هذه الصيغةُ اصطلحَ السياسيّونَ على تسميتِها «الصيغةَ الطائفيّةَ»[٣٠٣] وهو ما أرست مبادِئَهُ الأساسيّةَ المواد ٩ و١٠ و٩٥ و٩٦ من الدستُورِ اللبنانيِّ الصادرِ سنة ١٩٢٦.

هكذا أهدَرت الطائفيّةُ رُوحيّةَ الدستورِ اللبنانيِّ[٣٠٤] عبر عددٍ من المواد التي ذكرنا ولعلّ أبرزها ما جاء في المادّةِ التاسعةِ من أنّ «الدولةَ تضمنُ للأهلينَ على اختلافِ مللِهم احترامَ نظامِ الأحوالِ الشخصيّةِ والمصالحِ الدينيّةِ» وفي المادّةِ العاشرةِ من أنّ «التعليمَ حرٌّ ما لم يُخلَّ بالنظامِ العامِّ أو ينافِي الآدابَ أو يتعرّض لكرامةِ أحدِ الأديانِ أو المذاهبِ. ولا يمكنُ أن تمسّ حقوقُ الطوائفِ من جهةِ إنشاءِ مدارِسهَا الخاصّةِ».

أمّا الأساسُ الأسوأُ للطائفيّةِ السياسيّةِ في لبنان فهو ما نصّت عليهِ المادّةُ الخامسةُ والتسعُونَ: «بصُورَةٍ مُؤَقّتةٍ وعملاً بالمادّةِ الأولى من صكِّ الانتدابِ والتماسًا للعدلِ والوفاقِ تُمثّلُ الطوائفُ بصورةٍ عادلةٍ في الوظائفِ العامّةِ وبتشكيلِ الوزارةِ دون أن يؤُولَ ذلك إلى الإضرارِ بمصلحةِ الدولةِ.»[٣٠٥]

لقد كانت الطائفيّةُ معطًى قائمًا غمرَ النفوسَ وكرّستهُ النصوصُ، فعبّر عنهُ هؤلاءِ الأعلامُ في كتاباتِهِم وفي مواقِفِهِم[٣٠٦] تعبيرًا لا يخلُو غالبًا من انفعاليّةٍ ساكنةٍ أحيانًا،

---

٣٠١ أي طائفيّةُ المُجتمعِ ويُقصد بها واقعُ التكوينِ التعدّدي للمجتمعِ من طوائفَ مُعترفٍ بها كمُتّحداتٍ لها خُصوصيّاتُها على ما بينها من وجوهِ التباينِ الدينيِّ.

٣٠٢ ونقصدُ الطائفيّةَ السياسيّةَ وهي تلك المنظومةُ التي على أساسِها تُوزّعُ المناصبُ العامّةُ الوزاريّةُ والنيابيّةُ والإداريّةُ. انظر: المادّة ٩٥ المغرقةُ بالطائفيّةِ السياسيّةِ في الدستورِ اللبنانيِّ ١٩٢٦

٣٠٣ أو «**الطائفيّةُ المُؤسسيّةُ**» التي تُمارسُ من خلالِ القوانينِ الدستوريّةِ والتي لا تمنعُ من انصهارِ الوحدةِ الوطنيّةِ فحسب، بل إنّها تمنعُ بروزَ الوعي القوميِّ. انظر: جيروم شاهين، **المسيحيّةُ والعلمانيّةُ**، ط١، لبنان، دار مختارات، ٢٠٠١، ص ٨٧

٣٠٤ انظر: Edmond RABBATH, *La constitution libanaise*, 1982, p 51

٣٠٥ انظر: المواد المُتعلّقةَ بالطائفيّةِ في الدستورِ اللبنانيِّ وفي صكِّ الانتدابِ الفرنسيِّ على سوريا ولبنان.

٣٠٦ من ذلك مثلاً النزعةُ الطائفيّةُ في كتابةِ الخوري اسطفان البشعلاني لتاريخِ الطائفةِ المارونيّةِ. انظر: حديثنا عن اهتمامِ المسيحيين العرب بكتابةِ التاريخِ، البابُ الثاني من هذا البحث.

ومُتوهِّجةٍ أحيانًا أخرى. رغم أنّ أغلبَهُم كانُوا في جلِّ كتاباتِهِم مُتحرِّرِينَ من قيودِ الطائفيّةِ، فلم يُميِّزُوا بين طائفةٍ وأخرى ولم يُضخِّمُوا دورَ طائفةٍ على أخرى، وكانُوا من أشدِّ المُتحمِّسينَ لصيغةٍ لبنانيّةٍ عقلانيّةٍ عِلمانيّةٍ تُنقذُ لبنانَ من الانقسامِ الطائفيِّ[٣٠٧] الذي يتخبّطُ فيهِ.[٣٠٨]

هكذا من خلالِ ما استعرضنا من توجُّهاتٍ عامّةٍ لأعلامِ المسيحيين العربِ يتبيّنُ أنّ الاهتمامَ بهذه المسائلَ كان مُتفاوِتًا. وأنّ الغربَ بمنجزاته كان في صدارةِ المشاغِلِ. وهذا طبيعيٌّ نتيجةَ التحدِّي الذي فرضهُ آنذاك على كلِّ المُستوياتِ. ورغمَ تشديدِ هؤلاءِ الأعلامُ على عرُوبتهم فكثيرًا ما عبّرَ الانتسابُ الدينيّ لديهِم عن نفسهِ. ألم يتّجِهُوا دومًا صوبَ أوروبا لحمايتِهِم! وهذا أيضًا طبيعيٌّ نتيجةَ إحسَاسِهِم القومِيِّ بالاغترابِ عن الفكرةِ الإسلاميّةِ[٣٠٩] والعرُوبةِ معًا[٣١٠]، رغم نضالِهِم السِّياسيِّ على اختلافِ أيديولوجياتهِ ونزعاتهِ القوميّةِ والطائفيّةِ والتحرُّريّةِ، ورغم ما وسمَ الفكرَ الدينيّ المسيحيّ العربيّ من تمرُّدٍ وتنصُّلٍ وتساهُلٍ في فترةِ ما بينَ الحربينِ.

ولذلك حتّى الجُموحَ التحديثيَّ لأعلامِ المسيحيين العرب بِتبنِّيهِم الرؤيةَ الرومنطيقيّةَ[٣١١]

---

٣٠٧ انظر: أدمُون ربّاط وآخرون، **لبنان والبنيةُ الطائفيّةُ**، ط١، بيروت، منشورات دار الفنّ والأدب، ١٩٨٥

٣٠٨ وهنا نشير إلى أنّ الاضطهادات التي يُلوِّحُ بها كتّابٌ طائفيّونَ كانت أعنفَ وأخطرَ بين طوائفِ الدينِ الواحدِ ممّا كانت عليهِ بين الأديانِ. انظر: مسعود ظاهر، **الجذورُ التاريخيّةُ للمسألةِ الطائفيّةِ اللبنانيّةِ**، ط٢، بيروت، معهد الإنماء العربي، ١٩٨٤، ص ٢٨٠

٣٠٩ وقد كان من أبرزِ دُعاتِها شكيب أرسلان (ت ١٩٤٦) ومحمد رشيد رضا (ت ١٩٣٥)، انظر: هشام شرّابي، **المثقّفونَ العرب والغرب**، مرجعٌ مذكورٌ، ص ص ١١٤–١١٨

٣١٠ وهذا طبيعيٌّ لأنّ الفصلَ التام بين الإسلامِ والعُروبةِ كان مُستحيلاً.

٣١١ وهي رؤيةٌ يقولُ محمد قويعة أنّ المسيحيّينَ العرب «حملُوا بذُورَهَا معهُم إلى مَهجرهِم فكانت الخلفيّةُ الفكريّةَالتي يمكنُ أن نردّ إليها مواقفَهُم من الحياةِ وتصوّرهِم للكونِ ومنزلةِ الإنسانِ منهُ وتطلّعِهِم إلى ما عساهُم به يتجاوزُونَ واقعًا تصدّعَت علاقاتِهِم به وهالهُم ما انبنَى عليهِ من تناقُضٍ». انظر: كتابهُ، **الرومنطيقيّةُ ومنابعُ الحداثةِ في الشعرِ العربيِّ (الرابطةُ القلميّةُ أنمُوذجًا)**، مرجعٌ مذكورٌ، ص ٣١

التي تتنزّلُ في قلبِ الحداثةِ من حيثُ هي احتفالٌ بظاهرةِ «التجديدِ»[٣١٢] غالبًا ما كان يصطدِمُ بمواقفَ تكبحهُ ذودًا عن الحِياضِ.

ولكن رغمَ انفتاحِ هؤلاءِ الأعلامِ على الثقافةِ الغربيّةِ واضطلاعِهِم بأكثرِ الأدوارِ جسامةً –حلقةَ اتِّصالٍ بين الحضارتينِ العربيَّةِ والغربيَّةِ– فإنّ ذلك لن يَعصِمهُم من قراءةٍ مُحايدةٍ لما عبّرُوا عنهُ من مشاغلَ تفتحُ أشواقًا معرفيّةً وتُثيرُ إشكاليّاتٍ وقد تكشفُ عن إسهاماتٍ. وهل من فكرٍ ليس وراءهُ إيديولوجيّا؟

---

٣١٢ يقول عيسى الناعوري : «وهكذا مضى المهجريّونَ في أدبهم الجديدِ الجريءِ، مُتحرِّرينَ من كلٍّ ما لا يصلحُ للحياةِ الجديدةِ ومُطلقينَ أنفُسهُم وأقلامَهُم على سجيّتِها (...) يُبدعُونَ في الخلقِ والتجديدِ والابتكارِ.» **أدبُ المهجر**، مرجعٌ مذكورٌ، ص ٧٣

الباب الرابع

اهتماماتُ المسيحيّين العرب: الإشكاليّاتُ والإسهاماتُ

لئن كانَ رَصدُ اهتماماتِ أعلامِ المسيحيين العرب أمرًا أساسيًّا لا يُمكن الاستغناء عنهُ، فإنّ الاكتفاءَ باستعراضِ هذه الاهتِماماتِ لا يُغنِي البتّةَ عن السعي إلى قِراءتِهَا قراءةً نقديَّةً تأليفيَّةً رهانُها تبيّنُ الخيط الرابطِ بَينها في نُصوص العَلمِ الفردِ من جهةٍ وفي نُصوصِ جُلِّ الأعلامِ من جهةٍ أخرى، خاصّةً وأنّ أدباءَ المسيحيين العرب مثلاً عبّرُوا من خلالِ أدبِهم عن اهتمامِهم بالغربِ بالدعوةِ إلى التجديدِ وبالطائفيَّةِ وبالقوميّةِ وبفصلِ الدينِ عن الدولةِ بالمسائلِ الاجتماعيّةِ، وكذا الشأنُ بالنسبةِ إلى الصحَافيينَ منهُم، فقد كتبُوا في مجالاتٍ أدبيّةٍ وسياسيّةٍ ولغويّةٍ ودينيّةٍ وتربويّةٍ وعلميّةٍ عبّرُوا من خلالها عن مواقفِهم من المسائلِ الكُبرى التي ذكرنَا تعبيرًا يَشِي بأن لا قطيعةَ بين الخاصِّ والعامِّ، سيّما وأنّ التوجّهاتِ العامّةَ لهؤلاءِ الأعلامِ كانت في اعتقادِنَا صدًى لاهتماماتٍ خاصّةٍ[1].

وبما أنّ غرضنا في سبيلِ قراءةٍ تقييميّةٍ لهذه المشاغلِ هو تبيّنُ الإشكاليّاتِ الكُبرَى التي رافقت التعبيرَ عنها من جهةٍ وقيمةِ إسهاماتِ أصحابِها في الفكر العربيِّ من جهةٍ أخرى، فإنَّنا مُضطرُّون إلى استعراض جملةٍ من الإشكاليّاتِ البارزةِ التي وسمت التوجّهاتِ الكُبرى لهؤلاءِ الأعلامِ أوّلاً، ثمّ رصدُ مدى أهميّةِ إسهاماتِهم في الحركةِ الفكريّةِ العربيّةِ.

وليس هذانِ المبحثانِ فرضيّاتٍ وأفكارًا مُسبقةً نعملُ على صبٍّ ما نقفُ عليهِ من ظواهرَ فيهما، بل هي إشكاليّاتٌ واجهت البحثَ في المشاغلِ الذاتيّةِ والعامّةِ لأعلامِ المسيحيين العرب استنادًا إلى تُراثِهم الفكريِّ. وإنّهُ ليعسرُ تقييمُ هذا الإنتاجِ الغزيرِ تقييمًا مُستوعِبًا، وحسبُنا أن نتحسّسَ المحاورَ الكُبرى التي وسمت تعبيرَ هؤلاءِ الأعلامِ عن مشاغِلهم من خلالِ كتاباتِهم.

---

١ أليست الدعوةُ إلى التجديدِ صدًى لثورةِ المسيحيين العرب على القديمِ في الأدبِ واللغةِ والتربيةِ وتبنِّيهم للجديدِ في العلومِ مثلاً!

الإشكاليّاتُ

إنّ دِراسةَ مشاغلِ المسيحيّين العرب كما عبّرَ عنها أصحابُهَا تُثيرُ جُملةً من الإشكاليّاتِ ارتأينا -مقامُنا هذا- أنّ نتعرّضَ لأبرزِهَا وهي التنظيرُ والمُمارسةُ وظاهرةُ الاختلافِ والائتلافِ ومسألةُ الطارئِ والمألوفِ وثُنائيّةُ الاتّزانِ والانفعالِ.

١) التنظيرُ والمُمارسةُ

اجتذبت ثُنائيّةُ التفكيرِ النظريِّ والممارسةِ العمليّةِ اهتماماتِ المسيحيّين العرب[٢]، وهذا طبيعيٌّ ففي سياقِ المشاغلِ التنظيريّةِ لهؤلاءِ الأعلامِ تقعُ مُقابلتُنَا لمشاغِلِهِم العمليّةِ مُقابلةً مفادُهَا أنّ التنظيرَ لم يرتقِ دومًا إلى مُستوَى المُمارسَةِ العمليّةِ. كما أنّ المُمارسَةَ لم تستند دومًا إلى فكرٍ تنظِيريٍّ. وفي كلِّ الحالاتِ تباينت مجالاتُ التّنظِيرِ والمُمارسةِ، وتفاوتت وفقًا لتبايُنِ الاهتماماتِ الأدبيّةِ والعِلميّةِ والسياسيّةِ والتربويّةِ والدِينيّةِ وغيرها.

لقد كان جليًّا في سياقِ الاهتمامِ بالأدبِ أنّ إنتاجَ المسيحيينَ العرب في هذا المجالِ قد احتفى بمُدوّنتينِ نظريّةٍ وإنشائيّةٍ، صِيغت في الأولى تصوّراتٌ جديدةٌ للأدبِ شكلاً ومضمُونًا ووظيفةً، وتضمّنت الثانيةُ نُصوصًا إبداعيّةً شِعريّةً ونَثريّةً. ومن هنا يمكن أنْ نتساءلَ عن مدى التزامِ الأُدباءِ في نُصوصِهِم الإنشائيّةِ بالمواقفِ التنظيريّةِ التي دعوا إليها؟[٣]

---

٢ وهي ظاهرةٌ يُمكنُ أن تكونَ مدخلاً منهجيًّا آخر للبحثِ في اهتماماتِ هؤلاءِ الأعلامِ التي هي بالضرُورةِ تنظيريّةٌ وعمليّةٌ على اختلافِ مجالاتِها. ولا بدّ من التنبيهِ إلى أنّهُ رغمَ ما قد يبدُو من تناغمٍ بين المستويينِ في الإنتاجِ الفكريِّ المسيحيِّ العربيِّ فإنّ التقابُلَ بينهُمَا حقيقةٌ لا يُمكنُ تجاهُلُهَا.

٣ وهو سؤالٌ نطرحهُ ولن نُجيبَ عنهُ لأنّ الإجابةَ تقتضِي إلمامًا بالمدوّنتينِ النظريّةِ والإبداعيّةِ لأعلامِ الأدباءِ وهو ما لم نلتزم به في هذا المستوى.

ثارت النظريّةُ الأدبيّةُ «الحداثيّةُ» في فترةٍ ما بين الحربينِ على القديمِ وأنصاره[٤]، وكان لدى أدباءِ المسيحيين العرب وعيٌ نظريٌّ بضرورةِ تجاوُزِ الشكلِ الأدبيِّ التقليديِّ بقُيُودِهِ وقواعدِهِ وضوابطِهِ، يقُول خليل مطران: «(...) قال بعضُ المُتعنِّتِينَ الجامِدِينَ من المُتنطِّسِينَ الناقِدينَ إنّ هذا «شعرٌ عصريٌّ» وهمُّوا بالابتسامِ. فيا هؤلاءِ؟ نعم هذا شعرٌ عصريٌّ وفخرُهُ أنّهُ عصريٌّ وله على سابقِ الشعرِ مزيّةُ زمانهِ على سالفِ الدّهرِ، هذا شِعرٌ ليس ناظِمُهُ بعبدِهِ ولا تحملهُ ضرُوراتُ الوزنِ أو القافيَةِ على غيرِ قصدِهِ، يُقالُ فيهِ المعنى الصحيحُ، باللفظِ الفصيحِ، ولا ينظرُ قائلهُ إلى جمالِ البيتِ المُفردِ، ولو أنكرَ جارهُ وشاتمَ أخاهُ ودابرَ المطلعَ وقاطعَ المقطعَ وخالفَ الخِتامَ، بل ينظرُ إلى جمالِ البيتِ في ذاتهِ وفي موضِعهِ، وإلى جُملَةِ القصيدَةِ في تركيبِهَا وفي ترتيبِهَا وفي تناسُقِ معانِيهَا وتوافُقِهَا، مع ندُورِ التصوّرِ وغرابةِ الموضوعِ ومُطابقةِ كلِّ ذلكَ للحقيقةِ وشفوفهِ عن الشعورِ الحرِّ وتحرِّي دقّةَ الوصفِ واستيفائِهِ فيهِ على قدَرٍ.»[٥]

أمّا مُهمّةُ الأدبِ الأساسيّةِ عند نُعيمة فهي تصويرُ العوالمِ الداخليّةِ والبحثِ عمّا يكمُنُ فيها فيقتربُ الإنسانُ من نفسهِ، ويزدادُ معرفةً بالكونِ عبرَ مزيدِ معرفتِهَا، يقُول: «(...) وما سلطانُ الأدبِ إلاّ في أنّهُ أبدًا يجُولُ في أقطارِ النفسِ باحِثًا عن مسَالِكِهَا مُستَطلِعًا آثارَهَا».[٦] هكذا يستَحِيلُ مضمونُ الأدبِ في التصوُّرِ الرومنطِيقِي مُتّسِعًا لما يَضطرِبُ في الذاتِ من أحاسيسَ وعواطفَ، ولما ينشأُ فيها من التطلُّعاتِ والأشواقِ إلى عالمٍ أصيلٍ جميلٍ مُشرقٍ مازالت تَذكُرُهُ وتَحِنُّ إليهِ.

ويفرضُ نُعيمة على الشاعرِ أن يُطبقَ عَينيهِ ويصمّ أذنيهِ عن حاجاتِ الحياةِ، وينظمَ ما تُوحيهِ إليهِ نفسهُ فقط سواءٌ كان لخيرِ العالمِ أو لويلهِ، وما دامَ الشاعِرُ يستمدُّ غِذاءً لقريحتهِ من الحياةِ، فهو لا يقدِرُ –حتّى لو حاولَ ذلكَ– إلاّ أن يعكسَ أشعّةَ تلكَ

---

٤ انظر: المقدّمتين النظريّتين اللّتين صدّر بهما خليل مطران وأمين الريحاني ديوانيهمّا الشعريين.

٥ خليل مطران، **ديوانُ الخليل**، (بيانٌ موجزٌ)، مصدرٌ مذكورٌ، ص ٩

٦ ميخائيل نُعيمة، **الغربالُ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ٢٧

الحياةِ في أشعارِهِ فيُندِّدُ هنا ويمدَحُ هنالكَ ويكرزُ هناك. لذلك يُقالُ إنّ الشاعرَ ابنُ زمانِهِ وذاكَ صحيحٌ في أكثرِ الأحوالِ إن لم يكن في كُلِّهَا.»[٧]

لقد كانت «العصريّةُ» عند هؤلاءِ الأعلامِ منظُورًا فِكريًّا واسعًا له أشكالٌ عدّةٌ في الشعرِ كما في الأدبِ والحياةِ لا تتحقّقُ إلاّ بالحريّةِ الفكريّةِ.[٨] ونحنُ نُريدُ استنادًا إلى هذهِ المواقفِ التنظيريّةِ وغيرِهَا أن نُثبتَ أهميّةَ المُدوّنةِ التنظيريّةِ في مجالِ الأدبِ باعتبارِهَا مظهرًا من مظاهرِ الاهتمامِ به. ثمّ إنّ حرصَ أدباءِ المسيحيين العرب على تصديرِ مُدوّناتهِم الإبداعيّةِ بمُقدّماتٍ تنظيريّةٍ هو حرصٌ تبرِّرُهُ دعوتُهُم إلى كتابةِ أدبٍ جديدٍ. بل إنّ المسيحيّاتِ العربيّاتِ من خلالِ ما أنشأنَ من صالُوناتٍ أدبيّةٍ ومُنتدياتٍ مارسنَ الأدبَ على نحوٍ مُتحرّرٍ من كلِّ تنظيرٍ. ومن الطبيعيِّ أن تكونَ المُدوّنةُ الابداعيّةُ صدًى لما نظّرَ لهُ هؤلاءِ الأدباءُ رغمَ ما قد لا يتماشى وطبيعةَ التراثِ الأدبيِّ العربيِّ، فلنتَبيّن!

ودعت النظريّةُ الأدبيّةُ إلى تجاوُزِ الاستعمالِ التقليديِّ للّغةِ في الأدبِ، يقولُ نُعيمة في غِربالِهِ: «إنّ لِمُفردَاتِ اللغةِ التي نصوغُ منها منثورَاتِنَا ومَنظومَاتنَا صفاتٌ عجيبةٌ وميزاتٌ غريبةٌ، فلكلِّ كلمةٍ معنى أو روحٌ.»[٩] ويدعُو جبران إلى ربطِ اللغةِ بالحياةِ وجعلِهَا مُواكبَةً لهَا، بقولِهِ: «أعني بالشاعِرِ ذلكَ الزارعِ الذي يفلحُ حقلهُ بمحراثٍ يختلفُ ولو قليلاً عن المحراثِ الذي ورثهُ عن أبيهِ، فيجيءُ بعدهُ من يدعُو المحراثَ الجديدَ باسمٍ جديدٍ.»[١٠]

وعلى هذا النحوِ قدّمَ الأدباءُ وخاصّةً الرومنطيقيّونَ منهُم مفهُومًا جديدًا للفصاحَةِ يقومُ على تبسيطِ الكلامِ الأدبيِّ، بل إنّهُم أجازُوا استعمالَ اللغةِ العاميّةِ لبساطتِهَا

---

٧ ميخائيل نُعيمة، **الغربالُ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ٨٤، ص ١٥٢

٨ تأمّل جُهدَ رفائيل بطّي في مُناصرةِ الشعرِ المُنطلقِ ونشرِهِ لنماذجَ منهُ وكتابتهُ للشعرِ المنثورِ من خلالِ ديوانهِ «سحرُ الشعرِ»، القاهرة، ١٩٢٢. وانظر: كتابهُ: **الأدبُ العصريّ في العراقِ العربيّ**، مصدرٌ مذكورٌ.

٩ ميخائيل نُعيمة، **الغربالُ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ٧١

١٠ جبران خليل جبران، **المجموعةُ الكاملةُ لِمُؤلّفاتِ جبران خليل جبران**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ٥٦٠

وحيويّتِهَا.[١١] وفي المُقابلِ هرعَ العديدُ من اللغويينَ عمليًّا إلى المجامعِ اللغويّةِ يُنشؤُونَهَا وإلى المعاجمِ والقواميسِ يُصنِّفُونَهَا وإلى اللغاتِ الأجنبيّةِ يُجيدُونَهَا وإلى القصصِ والرواياتِ والكُتبِ في مختلفِ المجالاتِ يُعرِّبونَهَا.[١٢]

وإن لم يرتقِ الاهتمامُ بالعلمِ إلى درجةِ الاكتشافِ والاختراعِ واقتصرَ بالتالي على نشرِ المعرفةِ العلميّةِ، فإنّ المُشتغلينَ بهذا المجالِ حاولُوا التوفيقَ بين التنظيرِ والمُمارسةِ. ولعلّ الطريفَ في الاهتمامِ بالعلومِ أنّ النظريّاتِ غالبًا ما تكونُ حصيلةَ تجاربَ عمليّةٍ، يقولُ أمير بُقطر في هذا المجالِ: «تقومُ العلومُ الحديثةُ على أُسسِ التجارِبِ: فالمُناقشاتُ النظريّةُ والكتاباتُ الجدليّةُ، لا تُؤدّي إلى اكتشافٍ ولا تُعينُ على اختراعٍ.»[١٣]

لذلك كان كتابُ فؤاد غصن «**آدابُ الطبِّ وحياةُ الطبيبِ**» نتاجَ تجربتهِ وخبرتهِ وثمرةَ اشتغالهِ بهذا العلمِ.[١٤] وكذلكَ وَصفَاتُهُ في «**المجلّةِ الطبيّةِ العلميّةِ**» الّتي خصّصَ فيها بابًا للاختباراتِ الجديدةِ والمُعالجاتِ الحديثةِ المُستعملةِ من قِبلِ أشهرِ الأساتذةِ والمُختبرِينَ.[١٥] وكذلك الأمرُ بالنسبةِ لأسد رستم الذي أفضى اشتغالُهُ بالتّاريخِ مثلاً تدريسًا وكتابةً إلى صوغِ جُملةٍ من النظريّاتِ من أبرزِها ما توصّلَ إليهِ في كتابهِ «**مصطلحُ التأريخِ**.»[١٦]

---

١١ انظر: ميخائيل نُعيمة، **الغربالُ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ٣٤. ويُراجعُ أيضًا جبران خليل جبران، **المجموعةُ الكاملةُ لمؤلّفاتِ جبران خليل جبران**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ٥٥٨

١٢ انظر: الفصلَ الذي عقدهُ نُعيمة في غرباله بعنوانِ «**فلنترجم**»، ص ١٢٦ ويُراجعُ أيضًا، ادوار مرقص، فنُّ التعريبِ عن اللغةِ الفرنسويّةِ، مصدرٌ مذكورٌ، وقد تضمّنَ قواعدَ نظريّةً في التعريبِ أُردفت بتطبيقاتٍ وتمارينَ.

١٣ أمير بقطر، **كيفَ نتعلّمُ لنعيشَ؟** مصدرٌ مذكورٌ، ص٢٣٧

١٤ ونقصدُ بالتحديدِ اختصاصهُ في ميدانِ «الطبِّ الشرعيِّ».

١٥ انظر: ركن «**الجديدُ من الطبِّ العمليِّ**» في معالجةِ غشاوة قَرنيّةِ العينِ، **المجلّةُ الطبيّةُ العلميّةُ**، مج١، ج٤، مطبعةُ طباره، بيروت، نوفمبر ١٩٢٣، ص ٢٢٤+مج١، مارس ١٩٢٤، المطبعة الأدبيّة، بيروت، ص ٤٩٩

١٦ وهو مدوّنةٌ نظريّةٌ اختصرت شُروطَ ومَراحلَ كتابةِ التاريخِ في أحدَ عشر بابًا هي على التوالي: التقميشُ العلومُ المُوصلة – نقدُ الأصولِ – تنظيمُ العملِ – تفسيرُ النصِّ – العدالةُ والضبطُ – إثباتُ الحقائقِ المُفردةِ – الربطُ والتأليفُ – الاجتهادُ – التعليلُ والإيضاحُ – العرضُ.

أمّا المُشتغلونَ بالقانونِ فإنّ إنتاجهُم كان حصيلةَ مُمارستِهِم للقضاءِ أو للمُحاماةِ، فمؤلّفاتهم هي تقاريرهُم ودَعاويهم المَدنيّةِ والكنسيّةِ وتعريبِهم وشرحِهم وتبسيطِهم للمسائلِ الحُقوقيّةِ، وإن كان تأليفُهُم يستندُ إلى نصوصٍ قانونيّةٍ، فإنّ اهتمامَهُم بهذا المجالِ تجلّى أساسًا من خلالِ مُمارستِهِم العمليّةِ ترافُعًا وتقاضِيًا. وطبيعيٌّ أن نلحظَ بوضوحٍ اقترانَ التنظيرِ بالمُمارَسةِ في الفنونِ والبيبليُوغرافيَا، فالموسيقيّونَ انطلقُوا في تعاطِيهِم لهذا الفنِّ من إلمامِهِم بالمبادِئِ المُوسيقيّةِ الشرقيّةِ والغربيّةِ. وكذلكَ الشأنُ بالنسبةِ إلى المُختصِّينَ في علمِ المكتباتِ الذينَ مارسُوا تقنيةَ التوثيقِ العلميِّ وفقًا لجملةٍ من القواعدِ والنظريّاتِ العلميّةِ في مجالِ فهرسةِ الكُتُبِ والدوريّاتِ.

ولسنا في حاجةٍ إلى إثباتِ أنّ رجالَ السياسةِ كانُوا مُنظِّرينَ ومُناضِلينَ على اختلافِ إيديولوجِياتِهم ونزعاتِهم، وهو ما توصّلنَا إليهِ من خلالِ بَحثِنَا في مشاغِلِهم. غيرَ أنّهُ لا بدَّ منَ الإشارةِ إلى أنّ عديدَ النظريّاتِ السياسيّةِ ظلّت حَبيسةَ نُصوصِهَا، كما أنّ عديدَ المُمارسَاتِ الثوريّةِ كانت عفويّةً، ولم تستند إلى مرجعياتٍ تنظيريّةٍ. ولعلّ هذا ما يُبرّرُ دعوةَ أمين الريحاني: «ساعدنَا يا صديقي لِنعزِّزَ قولاً وعملاً المبادئَ القوميّةَ الجديدةَ.»[١٧]

وطالب أمير بقطر في محاولتِهِ الإجابةَ عن سؤالِ: كيفَ نتعلّمُ لنعيشَ؟ ببَعثِ مدارسَ الغدِ العمليّةِ الحديثةِ على نحوٍ يُسايرُ فيهِ التعليمُ التطبيقيُّ التعليمَ النظريّ ويُوازيهِ.[١٨] وهو ما اطّلعَ عليهِ في المناهجِ التربويّةِ الغربيّةِ الحديثةِ واستلهمهُ من أبرزِ النظريّاتِ ودعَا بإلحاحٍ إلى تطبيقهِ، يقُولُ: «بإزاءِ هذه الآراءِ التي أدلينا بها في كِتابنَا خَليقٌ بنا أن نضعَ خُطّةً جديدةً لمدارسِنَا المصريّةِ تُخوِّلُ لنا أن نتعلّمَ لِنعيشَ.»[١٩]

١٧ أمين الريحاني، **الأعمالُ العربيّةُ الكاملةُ**، مصدرٌ مذكورٌ، مج ٨، ص ١٦٠

١٨ انظر: أمير بقطر، **كيفَ نتعلّمُ لنعيشَ؟**، وبالتحديدِ الفصل الرابع، «**التعليمُ النظريُّ**» ص ٥. وكذلك الفصل١٤، «فجرُ القريةِ الهنديّةِ» Ushagram، مصدرٌ مذكورٌ، ص ٢٣٧

١٩ المصدرُ نفسهُ، ص ٢٩٩

والنتيجةُ بإزاءِ تداعيّاتِ إشكاليّةِ التنظيرِ والمُمارَسةِ في اهتماماتِ المسيحيين العرب هي أنّ التنظيرَ والمُمارَسةَ مدخلٌ طريفٌ للتعبيرِ عن المشاغلِ من جهةٍ، ولدرَاستِهَا من جهةٍ أخرى. ورغمَ ما قد يبدُو من ثغراتٍ، فإنّهُ لا يمكنُ الإقرارُ بوجودِ قطيعةٍ بين التنظيرِ والمُمارسةِ. فلا شيءَ يحولُ دونَ حركةِ الفكرِ تنظِيرًا ومُمارَسةً.[٢٠]

٢) الطارئُ والمألوفُ

إنّ التعرّضَ للطارئِ والمألوفِ في مشاغلِ المسيحيين العرب وفي تعبيرِهم عنها، يستدعِي بالضرورةِ استحضارًا لما كانَ سائدًا قبل فترةِ ما بين الحربينِ من مشاغلَ ومن أشكالِ تعبيرٍ يمكنُ تبيّنُها استنادًا إلى جملةٍ من القرائنِ المبثوثةِ في كتاباتِ عديدِ الأعلام.[٢١] ويُمكنُ رصدُ هذهِ الظاهرةِ استنادًا إلى نماذجَ من المشاغلِ وأشكالِ التعبيرِ المُمثّلةِ الطارئةِ والمألوفةِ.

ليس غريبًا أن يكون الاهتمامُ بالغربِ مألوفًا في سياقِ تحوُّلِ مركزِ الثقلِ في العالمِ من الشرقِ إلى الغربِ، وتحوُّلِ الغرب إلى قوّةٍ غازيةٍ تسعى عبرَ التلاعُبِ بالأقلّياتِ الدينيّةِ إلى تكريسِ الهيمنةِ وإيجادِ قوًى مذيّلةً لها من شأنِهَا أن تَحمِي مصالحَهَا،[٢٢] يقولُ هشام شرّابي: «إنّ تطوّرَ أسطُورةِ الغربِ لدى المُثقّفينَ المسيحيينَ يُوازِي تَطوُّرَ أسطورة الإسلامِ الصحيحِ لدى المُصلحينَ المُسلمينَ، فأورُوبا وحضارتُهَا مثّلتَا للمُثقّفِ المسيحيِّ مثلما مثّلَ العصرُ الذهبيُّ للمُصلِحينَ المُسلمينَ.»[٢٣]

ولسنا مُضطرِّينَ في هذا المقامِ إلى تبريرِ أسبابِ اهتمامِ المسيحيين العرب بالغربِ،

---

٢٠ نقولُ هذا تعقيبًا على قولِ مي زيادة: «إنّ الدينَ المسيحيَّ أقربُ إلى النظريّاتِ، وعلى نقيضهِ الإسلامُ فإنّهُ نظريٌّ وعمليٌّ معًا.» انظر: مي زيادة، **المساواةُ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص٥٣

٢١ وخاصّةً منها المُتّصلةُ بتاريخِ الأدبِ. انظر: الأب لويس شيخو، **تاريخُ الآدابِ العربيّةِ في الربعِ الأوّلِ من القرنِ العشرينِ**، مصدرٌ مذكورٌ.

٢٢ انظر: حسن القرواشي، **مدخلٌ إلى تاريخِ المسيحيّةِ**، ط١، تونس المركز القومي البيداغوجي، ١٩٩٨، ص ٣٥

٢٣ هشام شرّابي، **المثقفون العرب والغرب**، مرجعٌ مذكورٌ، ص ٦٩

فضائلهُ كانت معروفةً، يقولُ جرجي زيدان: «وليعلَم كلُّ شرقيٍّ أنّ عند الغربيينَ من آثارِ التمدّنِ المحمودةِ ما يليقُ بأن يكونَ حِليةً لهُ كالاستقامةِ والأمانةِ والصدقِ والجدِّ في الأعمالِ والمُحافظةِ على الوقتِ وحُسنِ المُعاشرةِ والنظافةِ.»[٢٤] وسياسةُ الغربِ لحمايةِ المسيحيينَ الشرقيينَ معلومةٌ، يقولُ هشام شرّابي: «ألم تأتِ الدولُ الأوروبيّةُ حينَ وقعت الواقعةُ: لإنقاذِ المسيحيينَ الشرقيينَ مثلاً في لبنان في ١٨٦٠؟»[٢٥]

لم يكن الغربُ الحضاريُّ والسياسيُّ مَشغلاً طارئًا على الفكرِ المسيحيِّ العربيِّ في فترةِ ما بينَ الحربين، غيرَ أنّ أشكالَ التعبيرِ عنهُ تغيّرت تغيُّرًا اخترقَ الحدودَ والتحفّظاتِ مُتحرّرًا من كلِّ مرجعيّةٍ دينيّةٍ، وارتبطَ ارتباطًا فِكريًّا وإيديُولوجيًّا بالأنموذَجِ الغربيِّ ومُنجزَاتِهِ، يقولُ أنيس المقدسي: «(...) فالعالمُ العربيُّ لم يبق كما كان في بدءِ النهضةِ يُحاوِلُ السيرَ إلى الأمامِ وعيناهُ إلى الوراءِ، بل اندفعَ يغرفُ من مناهلِ الحضارةِ الغربيّةِ.»[٢٦]

الرومنطيقيّةُ أو البِدعةُ المَهجريّةُ

لئن كان الأدبُ من أبرزِ المشاغلِ المألوفةِ المُتداولةِ لدى المسيحيينَ العربِ،[٢٧] فإنّ الأدبَ المهجريَّ بنزعتهِ الرومنطيقيّةِ الطارئةِ أحدثَ هزّةً عميقةً في الأدبِ العربيِّ.[٢٨] ولسنَا نُبالِغُ إن ذهبنَا إلى أنّ الرومنطيقيّةَ كانت من بينِ القيمِ الثقافيّةِ الّتي وفدت على البلادِ العربيّةِ، ورأى فيها عددٌ من المُثقّفينَ ما يمكنُ أن يكونَ جوابًا أو ردّ فعلٍ على وضعٍ يتّسمُ بالرتابةِ والتقليدِ والعجزِ عن التصدّي لما يتطلّبهُ العصرُ من تجدّدٍ دائمٍ ومن ردِّ اعتبارٍ لذاتيّةِ الفردِ وحُرّيّتهِ.

---

٢٤ انظر: جرجي زيدان، **مجلّةُ الهلالِ**، مج٣، سنة ١٨٩٤، ص ٦٩٩

٢٥ هشام شرّابي، **المثقفون العرب والغرب**، مرجعٌ مذكورٌ، ص ٧٠

٢٦ أنيس المقدسي، **تطوّرُ الأساليبِ النثريّةِ في الأدبِ العربيِّ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص٥٠٦

٢٧ انظر في هذا المجالِ كتاباتَ: أحمد فارس الشدياق (١٨٠٤–١٨٨٧) أديب إسحاق (١٨٥٦–١٨٨٥) وناصيف اليازجي (١٨٠٠–١٨٧١) وإبراهيم اليازجي (١٨٤٧–١٩٠٦)

٢٨ لمزيدِ التوسّعِ انظر: جورج صيدح، **أدبُنا وأدباؤُنا في المهاجرِ الأمريكيّةِ**، مصدرٌ مذكورٌ.

والنتيجةُ بإزاءِ تداعيّاتِ إشكاليّةِ التنظيرِ والمُمارَسةِ في اهتماماتِ المسيحيين العرب هي أنّ التنظيرَ والمُمارَسةَ مدخلٌ طريفٌ للتعبيرِ عن المشاغلِ من جهةٍ، ولِدرَاستِهَا من جهةٍ أخرى. ورغمَ ما قد يبدُو من ثغراتٍ، فإنّهُ لا يمكنُ الإقرارُ بوجودِ قطيعةٍ بين التنظيرِ والمُمارسةِ. فلا شيءَ يحولُ دونَ حركةِ الفكرِ تنظيرًا ومُمارسَةً.[٢٠]

٢) الطارئُ والمألوفُ

إنّ التعرّضَ للطارئِ والمألوفِ في مشاغلِ المسيحيين العرب وفي تعبيرِهِم عنها، يستدعِي بالضرورةِ استحضارًا لما كانَ سائدًا قبل فترةِ ما بين الحربينِ من مشاغلَ ومن أشكالِ تعبيرٍ يمكنُ تبيّنُها استنادًا إلى جملةٍ من القرائنِ المبثوثةِ في كتاباتِ عديدِ الأعلامِ.[٢١] ويُمكنُ رصدُ هذهِ الظاهرةِ استنادًا إلى نماذجَ من المشاغلِ وأشكالِ التعبير المُمثّلةِ الطارئةِ والمألوفةِ.

ليس غريبًا أن يكون الاهتمامُ بالغربِ مألوفًا في سياقِ تحوُّلِ مركزِ الثقلِ في العالم من الشرقِ إلى الغربِ، وتحوُّلِ الغرب إلى قوّةٍ غازيةٍ تسعى عبرَ التلاعُبِ بالأقلّيّاتِ الدينيّةِ إلى تكريسِ الهيمنةِ وإيجادِ قوًى مذيّلةً لها من شأنِهَا أن تَحمِي مصالِحَهَا،[٢٢] يقولُ هشام شرّابي: «إنّ تطوّرَ أسطُورةِ الغربِ لدى المُثقّفينَ المسيحيينَ يُوازِي تَطوُّرَ أسطورة الإسلامِ الصحيحِ لدى المُصلحينَ المُسلمينَ، فأورُوبا وحضارتُهَا مثّلتَا للمُثقّفِ المسيحيِّ مثلما مثّلَ العصرُ الذهبيُّ للمُصلِحِينَ المُسلِمينَ.»[٢٣]

ولسنا مُضطرِّينَ في هذا المقامِ إلى تبريرِ أسبابِ اهتمامِ المسيحيين العرب بالغربِ،

٢٠ نقولُ هذا تعقيبًا على قولِ مي زيادة: «إنّ الدين المسيحيّ أقربُ إلى النظريّاتِ، وعلى نقيضهِ الإسلامُ فإنّهُ نظريٌّ وعمليٌّ معًا.» انظر: مي زيادة، **المساواةُ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص٥٣

٢١ وخاصّةً منها المُتّصلةُ بتاريخِ الأدبِ. انظر: الأب لويس شيخو، **تاريخُ الآدابِ العربيّةِ في الربعِ الأوّلِ من القرنِ العشرين**، مصدرٌ مذكورٌ.

٢٢ انظر: حسن القرواشي، **مدخلٌ إلى تاريخِ المسيحيّةِ**، ط١، تونس المركز القومي البيداغوجي، ١٩٩٨، ص ٣٥

٢٣ هشام شرّابي، **المثقّفون العرب والغرب**، مرجعٌ مذكورٌ، ص ٦٩

ففضائِلهُ كانت معروفةً، يقولُ جرجي زيدان: «وليعلَم كلُّ شرقيٍّ أنّ عند الغربيينَ من آثارِ التمدّنِ المحمودةِ ما يليقُ بأن يكونَ حِليةً لهُ كالاستقامةِ والأمانةِ والصدقِ والجدِّ في الأعمالِ والمُحافظةِ على الوقتِ وحُسنِ المُعاشرةِ والنظافةِ.»[٢٤] وسياسةُ الغربِ لحمايةِ المسيحيينَ الشرقيينَ معلُومةٌ، يقولُ هشام شرّابي: «ألم تأتِ الدولُ الأوروبيّةُ حينَ وقعت الواقِعةُ: لإنقاذِ المسيحيينَ الشرقيينَ مثلاً في لبنان في ١٨٦٠؟»[٢٥]

لم يكن الغربُ الحضاريُّ والسياسيُّ مَشغلاً طارئًا على الفكرِ المسيحيِّ العربيِّ في فترةِ ما بينَ الحربينِ، غيرَ أنّ أشكالَ التعبيرِ عنهُ تغيّرت تغيُّرًا اخترقَ الحدودَ والتحفّظاتِ مُتحرّرًا من كلِّ مرجعيّةٍ دِينيّةٍ، وارتبطَ ارتباطًا فِكريًّا وإيديُولوجيًّا بالأنمُوذَجِ الغربيِّ ومُنجزَاتهِ، يقولُ أنيس المقدسي: «(...) فالعالمُ العربيُّ لم يبق كما كان في بدءِ النهضةِ يُحاولُ السيرَ إلى الأمامِ وعيناهُ إلى الوراءِ، بل اندفعَ يغرفُ من مناهلِ الحضارةِ الغربيّةِ.»[٢٦]

الرومنطيقيّةُ أو البِدعةُ المَهجريّةُ

لئن كان الأدبُ من أبرزِ المشاغلِ المألوفةِ المُتداولةِ لدى المسيحيينَ العربِ،[٢٧] فإنّ الأدبَ المهجريَّ بنزعتهِ الرومنطيقيّةِ الطارئةِ أحدثَ هزّةً عميقةً في الأدبِ العربيِّ.[٢٨] ولسنَا نُبالِغُ إن ذهبنَا إلى أنّ الرومنطيقيّةَ كانت من بينِ القيمِ الثقافيّةِ الّتي وفدت على البلادِ العربيّةِ، ورأى فيها عددٌ من المُثقّفينَ ما يمكنُ أن يكونَ جوابًا أو ردّ فعلٍ على وضعٍ يتّسمُ بالرتابةِ والتقليدِ والعجزِ عن التصدّي لما يتطلّبهُ العصرُ من تجدّدٍ دائمٍ ومن ردٍّ اعتبارٍ لذاتيّةِ الفردِ وحُرّيتهِ.

٢٤ انظر: جرجي زيدان، **مجلّةُ الهلالِ**، مج٣، سنة ١٨٩٤، ص ٦٩٩
٢٥ هشام شرّابي، **المثقفون العرب والغرب**، مرجعٌ مذكورٌ، ص ٧٠
٢٦ أنيس المقدسي، **تطوّرُ الأساليبِ النثريّةِ في الأدبِ العربيِّ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص٥٠٦
٢٧ انظر في هذا المجالِ كتاباتِ: أحمد فارس الشدياق (١٨٠٤–١٨٨٧) أديب إسحاق (١٨٥٦–١٨٨٥) وناصيف اليازجي (١٨٠٠–١٨٧١) وإبراهيم اليازجي (١٨٤٧–١٩٠٦)
٢٨ لمزيدِ التوسّعِ انظر: جورج صيدح، **أدبُنَا وأدباؤُنَا في المهاجرِ الأمريكيّةِ**، مصدرٌ مذكورٌ.

ثمّ إنّ الرومنطيقيّةَ عندَ هؤلاء كانت عُنصرًا مُساعِدًا على تصوّرِ علاقةٍ تختلفُ عمّا هو شائِعٌ في المجتمعِ التقليديِّ بينَ الإنسانِ والإنسانِ وبينَ الإنسانِ والكونِ من حولِهِ أيضًا. ولذلك كانت معبرًا إلى كسرِ أنساقٍ تعبيريّةٍ تقليديّةٍ لم تعد قادرةً على الاستجابةِ لحاجاتِ اليومِ المُختلفةِ عن حاجاتِ الأمسِ اختلافًا جوهريًّا.[٢٩]

وهذا طبيعيٌّ فمن المبادِئِ التي أسّست عليها الرومنطيقيّةُ رُؤيتَهَا الجديدةَ، الثورةُ على العقلِ وسُلطانِهِ وشُمولِهِ وإطلاقِهِ، ذاكَ الذي راهنَ عليهِ فلاسفةُ عصرِ الأنوارِ وقدّمت العاطفةَ والإحساسَ بديلاً في سياقِ رُؤيةٍ ابستمُولوجيّةٍ معرفيّةٍ جديدةٍ أصبحَ فيها الإنسانُ عاطفةً وإحساسًا، ودخلَ بالتالي حيّزَ الاختلافِ، فأصبحَ مُتعدّدًا مُستقلاً بذاتِهِ.

على هذا النحوِ خلخلت الرومنطيقيّةُ النظامَ القديمَ للعالمِ الكلاسيكيِّ، فاختلّ توازنُ أنظمتِهِ الثقافيّةِ والسياسيّةِ والاجتماعيّةِ، وبدلَ العالمِ الوَحيدِ المُستقرِّ المُقامِ على العقلِ ظهرت عوالمٌ رُومنطيقيّةٌ عددُها بعددِ البشرِ، وبدل العالمِ الخارجيِّ الموضوعيِّ الواضحِ الأشكالِ والمعالمِ ظهرت عوالمٌ داخليّةٌ هي عوالمُ النفسِ والوجدانِ. وفي هذا السياقِ من تلاشي عالمٍ قديمٍ وانبناء عالمٍ جديدٍ غابَ العقلُ وظهرَ الخيالُ رهانًا معرفيًّا بديلاً عنهُ لا باعتبارِهِ صناعةً وتفنُّنًا بلاغيًّا، بل هو وعيٌ جديدٌ بالعالمِ وتشكيلٌ لهُ جديدٌ أيضًا عبرَ صورٍ فنيّةٍ مُبتكرةٍ.

هكذا كان أدبُ المهجرِ أدب ثورةٍ وتجديدٍ ونزوعٍ إلى التكيّفِ مع الحياةِ ونبذِ مُحنّطاتِ الماضي من قيودٍ وتقاليدُ وعاداتٍ باليةٍ، يقولُ جورج صيدح: «أدبُ المُهاجرينَ أدبٌ طفلٌ وُلدَ مع القرنِ العشرين.»[٣٠] ثمّ يُضيفُ مُعلِّقًا على خصائِصهِ بقوله: «يتميّزُ أدبُ المهجرِ بصفةٍ عامّةٍ هي التجديدُ الطامحُ إلى الكمالِ وبخصائصَ

٢٩ محمد قويعة، **الرومنطيقيّةُ ومنابعُ الحداثةِ في الشعرِ العربيِّ** (الرابطةُ القلميّةُ، أنموذجًا)، مرجعٌ مذكورٌ، ص ١٨

٣٠ جورج صيدح، **أدبُنَا وأدباؤُنَا في المهاجرِ الأمريكيّةِ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ٤٠

قويّةٍ بارزةٍ في قالبِهِ وفي مضمونِهِ.»[٣١]

أمّا التسليمُ بريادَةِ المسيحيينَ العربِ في الاهتمامِ بالصحافةِ تحريرًا وإنشاءً[٣٢] وتأريخًا[٣٣] فلا يعني أنّها كانت بمنأى عن عاصفةِ الطارئ، يقولُ أديب مُروّة في سياقِ ما طرأ على الصحافةِ العربيّةِ خلال فترةِ ما بينَ الحربينِ: «لم تعد المقالاتُ الإنشائيّةُ الطويلةُ قوامَ الصحافةِ، ولم يعد الصحافيُّ البارعُ ذلك الذي يجلسُ على مكتبِهِ ساعاتٍ برُمّتِهَا ليُتحِفَ القُرّاءَ بمقالةٍ يُضمِّنهَا بعضَ المعاني بأبلغِ العبارةِ بل أصبح (الريبورتاج) أي التقريرُ الصحفيُّ واستطلاعُ الأخبارِ ونقلِهَا إلى القُرّاءِ بطرافةٍ وبسُرعةٍ روح الصحافةِ الحديثةِ.»[٣٤]

ويُقرِّرُ مروّة أنّ السرعةَ التي أصبحت تطبعُ الصحافةَ بطابَعِهَا جعلت الكُتّابَ يكتبُونَ كما يتحدّثُونَ، وحملتهُم على أن يختارُوا من الكلماتِ والعباراتِ ما تسهلُ كتابتُهُ وقراءتهُ معًا، إذ لم يكن يتّسعُ الوقتُ للمُحرِّرِ أن يتطرّفَ بكلماتِ السجعِ أو أن يتبحّرَ بالعباراتِ المُوسيقيّةِ المُزيّفةِ التّي كان يعتمدُ عليها الأقدمُونَ ويعتقدُونَ أنّها فنيّةٌ.»[٣٥]

---

٣١ المصدرُ السابق، ص ٥٨. وقد حلّلَ عيسى الناعوري هذا الموقفَ بقولهِ: «وهكذا مضى المهجريّونَ في أدبِهِم الجديدِ الجريءِ، مُتحرّرينَ من كلِّ ما لا يصلحُ للحياةِ الجديدةِ، ومُطلِقينَ أنفسهم وأقلامهم على سجّيتِهَا، فلا يستعبدُهَا قديمٌ ولا يستهويها جديدٌ إلاّ ما يرضونَ به بمحضِ اختيارِهِم حينَ يشعُرُونَ بصلاحيّتِهِ للحياةِ، وهذا التحرّرُ في حياةِ الأدبِ المهجريِّ جعل المَهجريينَ، وقد انصرفُوا عمّا وضعهُ الأقدمُونَ من السننِ الأدبيّةِ وما فرضُوهُ من الأغراضِ الشعريّةِ، يُبدِعُونَ في الخلقِ والتجديدِ والابتكارِ. ليخلُص إلى أنّ المدرسةَ المهجريّةَ المُتحرّرةَ جديدةٌ لم يألفها الشرقُ العربيُّ المُحافِظُ.»، انظر كتابهُ: **أدبُ المهجرِ**، مرجعٌ مذكورٌ، ص٧٣

٣٢ انظر: فيليب دي طرازي، **تاريخُ الصحافةِ العربيّةِ**، ج١ + ٢، مصدرٌ مذكورٌ، وبالتحديدِ الجرائد والمجلاّت التي أنشأها مسيحيّون عرب قبلَ سنةِ ١٩١٨

٣٣ فقد أنشأ جرجي زيدان باعتبارهِ أوّلَ من كتبَ أخبار الصحافةِ من العربِ مقالةً ذاتَ ثماني صفحاتٍ سمّاها «الجرائدُ العربيّةُ في العالمِ» نشرها في ع١، السنة الأولى من مجلّةِ «**الهلال**»، ثمّ ألّفَ سنةَ ١٩١٠ نبذةً أخرى أوسعَ من الأولى عنوانُهَا «**تاريخُ النهضةِ الصحافيّةِ في اللغةِ العربيّةِ**»، وطبعها في ج٨، السنة ١٨، من مجلّتهِ المذكورةِ.

٣٤ أديب مروّة، **الصحافةُ العربيّةُ، نشأتُهَا وتطوّرُها**، مرجعٌ مذكورٌ، ص ٤٣٨

٣٥ المرجعُ نفسهُ، ص ٤٣٩

لذلك اضطُرَّ المهتمّونَ بالصحافةِ إلى مُراجعةِ اهتمامِهم بهذا المجال مُواكبةً لما استجدّ من تحوّلاتٍ طارئةٍ دعت إلى ضرورةِ تفهُّمِ الجديدِ في جميعِ المجالاتِ ونقلهِ إلى عالمٍ يجهلهُ فلم تَعُد الصحافةُ صحافةَ أدبٍ وخبرٍ فحسبُ، بل صارت صحافةَ رأيٍ وتوجيهٍ ونضالٍ،[٣٦] فتعرّضت للتّعطيلِ وعانت من قوانينِ المطبُوعاتِ القاسيةِ.

وكانت الطائفيّةُ ظاهرةً مألوفةً تعودُ إلى تاريخٍ سحيقٍ، يقول أدمُون ربّاط: «يتّصفُ المسيحيّونَ الشرقيّونَ بظاهرةٍ خاصّةٍ بهم لا يبدُو أنّ لها مثيلاً في سائرِ البلادِ التي تعمُّها المسيحيّةُ وهي في توزيعِهم إلى طوائفَ مُختلفةٍ قائمةٍ بذاتِهَا تَستَنِدُ كلٌّ منها إلى تاريخٍ سحيقٍ فتتمتّعُ بهيكليّةٍ كهنُوتيّةٍ وتشريعاتٍ كنسيّةٍ ومحاكمَ مذهبيّةٍ أو روحيّةٍ، خاصّةٍ بهَا.»[٣٧]

ولئن كان عيشُ المسيحيين العرب في «مُتّحداتٍ اجتماعيّةٍ» عائدًا إلى ما قبلَ الإسلامِ على نحوِ ما يثبتهُ ربّاط، بقولهِ: «ومن المعلومِ أنّ هذهِ الطوائفِ هي من رواسبِ الماضِي البعيدِ، العائدِ إلى ما قبلَ الإسلامِ، وأنّها نشأت وتكوّنت قبل الإسلامِ والفتحِ العربيِّ عندما كانت المسيحيّةُ تعمُّ العالمَ القديمَ بأسرِهِ أي أوروبا الوُسطى والغربيّة، والإمبراطوريّةَ البيزنطيّةَ، ما عدا المملكةُ الفارسيّةُ التي كانت المسيحيّةُ قد تغلغلت فيها من جوانبِهَا الغربيّةِ في العراقِ والقسمِ الشرقيِّ الأكبرِ من بلادِ ما بين النهرينِ، أي الجزيرةِ في لُغةِ العربِ»[٣٨]، فقد طرأ على اهتمامِهم بالطائفيّةِ الّتي غمرت نفوسَهُم مواقفُ اختلفت إخلاصًا وادّعاءً من جهة، وتصريحًا وتلميحًا من جهةٍ أخرى، على نحوِ ما تُثبتهُ كتاباتُهُم الّتي عبّرُوا من خلالِهَا عن

٣٦ يقول رفائيل بطّي في هذا السياق: «(...) تجسّمت قوّةُ الصحافةِ كأداةٍ حزبيّةٍ في نشرِ الدعوةِ وتلقينِ الشعبِ وهزّ عواطفِ الجماهيرِ وأهمّ القضايا التي عالجتها صحافةُ الحزبِ في هذه الفترة مقاومةُ معاهدةِ التحالفِ بين العراق وبريطانيا سنة ١٩٣٠ واتفاقيّةُ النفط الجديدةِ»، انظر كتابه: **الصحافة في العراقِ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ١١٨–١١٩

٣٧ جورج خضر وآخرون، **المسيحيّةُ العربيّةُ والغرب**، مرجعٌ مذكورٌ، ص ١٥

٣٨ المرجعُ نفسهُ، ص ١٥

رفضِهِم للانقسامِ الطائفيِّ والتعصُّبِ الدينيِّ، فقد اعتبرَ أسعد داغر مثلاً «التعصّبَ دخيلاً على العربِ»[39] ومن هنا كانت دَعوتهُ إلى إلغاءِ الطائفيّةِ.

ولكنّ النصوصَ سَيّست هذه الظاهِرةَ وكرّستها فيمَا اصطُلِحَ على تسميتِهِ بالصيغةِ الطائفيّةِ التي أجهضَت الوعيَ القوميّ الناشئَ، وهكذا استنادًا إلى تحليلِ هذهِ النماذجِ من اهتماماتِ المسيحيين العربِ يتبيّنُ لنا أنّ هذهِ المشاغلَ منها ما هو مألوفٌ ومنها ما هو طارئٌ. ثمّ وإن كان بعضُ هذهِ المشاغلِ مألوفًا فإنّ أشكالَ التعبيرِ عنها تغيّرَت والمَواقِفُ منها تبدّلت.[40] لنخلُصَ إلى أنّهُ من الصعبِ رصدُ وتمييزُ الطارئِ والمألوفِ بدقّةٍ خاصّةً عندما يتعلّقُ الأمرُ بقضيّةِ المسكوتِ عنهُ والمنطوقِ به في التعبيرِ عن المواقفِ.

٣) الائتلافُ والاختلافُ

اختلفت مشاغلُ المسيحيين العرب، وهذا طبيعيٌّ فهي مشاغلُ ذاتيّةٌ شملت مجالاتٍ مُختلفةً أدبيّةً ولُغويّةً وعِلميّةً وصحافيّةً وتربويّةً ومشاغلَ عامّةً ارتبطت بتوجّهاتٍ كبرى كالغربِ والدعوةِ إلى التجديدِ واللائكيّةِ والطائفيّةِ، غيرَ أنّ خيطَ الائتلافِ ما انفكّ يَشدُّهَا خاصّةً وأنّ ما يهمُّنَا أكثرَ ليسَ اختلافُ هذهِ المشاغلِ وائتلافُهَا وإنّما الاختلافُ والائتلافُ في التّعبيرِ عنها ذاتيّةً كانت أو عامّةً على نحوِ ما سنُحاوِلُ استعراضَ بعضَ النماذجِ.

لئن ائتلفت مشاغلُ الأدباءِ في اهتمامِهِم بالأدبِ مجالاً واحدًا، فقد اختلفُوا في التعبيرِ عن ذلكَ. اختلفت أساليبُ تعبيرِهِم وتنوّعت أشكالُهُ ويُمكنُ حصرُ أبرزِهَا في

---

٣٩ أسعد داغر، **مذكّراتي على هامشِ القضيّةِ العربيّةِ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ٢٧، ولمزيد التوسّع انظر صدمتهُ عندما كان طفلاً بتعريفِ ناظرِ مدرستهِ لصديقهِ رياض الصلح المسلمَ بقولهِ: «المُسلمُ في بيروتَ هو الذي يطعنُ المسيحيّ بالخنجرِ من خلفٍ.» المصدرُ نفسهُ، ص ٢٠

٤٠ وهو ما يؤكّدهُ هشام شرّابي بقوله: «بعد الحرب العالميّة الأولى بدأ التحديثُ في الانتشارِ في أجزاءِ من العالمِ العربيِّ»، **المثقّفونَ العرب والغرب**، مرجعٌ مذكورٌ، ص ٢١

النصُوصِ النظريّةِ والمُدوّنةِ الإبداعيّةِ وتاريخِ الأدبِ وببليوغرافيا الأدبِ والدراساتِ الأدبيّةِ والنقلِ والتعريبِ وتدريسِ الأدبِ. وقد استوعبَ الاهتمامُ بالأدبِ جُلَّ هذه التعابيرِ المُنضويةِ ائتلافًا واختلافًا استيعابًا يُوحِي بالتظافُرِ.

وائتلفت الجهودُ في مجالِ العلمِ من خلالِ التعريبِ ونشرِ المعرفةِ العلميّةِ تنظيرًا ومُمارسةً وتدريسًا للعُلومِ، وهي كُلُّها جهودٌ تضافرت في سياقِ الاهتمام بالعلمِ وفرُوعِهِ. إنّ الجهودَ على اختلافِهَا تتضافرُ!

أمّا الغربُ فقد تمّ التعرّضُ إليهِ ائتلافًا من خلالِ الاطِّلاعِ على حضارتهِ ومُنجزاتهِ والتشبّعِ بثقافتهِ وإجادةِ لُغاتهِ واستحضارِ فكرِهِ واستلهامِ حداثتهِ وتعريبِ آدابهِ وعلومهِ واتّخاذِهِ أنمُوذجًا يُحتذَى (الأنموذجُ الغربيُّ). واختلفت المواقفُ من سياستهِ مُقاومةً ونضالاً (مُستعمِرًا) أو خُضُوعًا لهُ وتبريرًا لوُجودِهِ (حاميًا). لقد تنوّعت مَنافِذُ التعبيرِ عن الاهتمامِ بالغربِ، فاختلفت وائتلفت على نسقٍ حريٍّ تبيُّنُهُ.

وقد سبق أن بيّنا في حدِيثِنَا عن مظاهرِ اهتمامِ المسيحيين العربِ بالفكرِ القوميِّ أنّ هذا الاهتمامَ تجاذَبتهُ نزعاتٌ ثلاثٌ بارزةٌ على الأقلِّ وهي النزعةُ القوميّةُ اللبنانيّةُ والنزعةُ القوميّةُ السوريّةُ والنزعةُ القوميّةُ العربيّةُ، وهي نزعاتٌ لا شكّ في اختلافِهَا على الأقلِّ في مستوَى المُعطَى الجُغرافيِّ، ولكنّها مُؤتلفةٌ تكشفُ مدى تغلغُلِ الفكرِ القوميِّ وشيُوعِهِ، وهذا طبيعيٌّ، أليست «القوميّةُ روحيّةَ الأمّةِ وعصبيّتَهَا.»[٤١]

هذه إذن نماذجُ من اختلافِ تعبيرِ المسيحيين العربِ عن مشاغِلهِم وائتلافِهِ تُحِيلُ على جُملةٍ من المُلاحظاتِ أهمُّهَا أنّ اختلافَ مشاغِلِ المسيحيينَ العربِ أمرٌ بديهيٌّ يقتضِيهِ اختلافُ المَواهِبِ وتفاوُتِهَا وأنّ التعبيرَ عن هذهِ المشاغِلِ كان حقلاً مُمتازًا لصراعٍ فكريٍّ وإيديولوجِيٍّ كثُرت فيهِ الاجتهاداتُ.[٤٢] غيرَ أنّ رصدَ ظاهرةِ الاختلافِ

---

٤١ أنطون سعادة، **نشوءُ الأمم**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ٢٠٧

٤٢ انظر: مواقفَ المسيحيين العرب من الاستعمارِ الغربيِّ ومن القوميّةِ.

والائتلافِ فيْ التعبيرِ عن المشاغلِ يقتضِي إلمامًا واستقصاءً وتعمُّقًا لا يقدِرِ على التصدِّي له باحثٌ بمفردِهِ.

٤) الاتِّزانُ والانفِعالُ

رافقت ظاهرةُ الاتِّزانِ والانفعالِ تعبيرَ المسيحيين العرب عن اهتماماتِهِم في العديدِ من المجالاتِ التي يصعبُ حصرُها وحصرُ ما وَسَمَ التعبيرَ عنها من اتِّزانٍ أو انفعالٍ، وسنستعرضُ –فيما يلي على التوالِي– نماذجَ من الآراءِ المُتَّزِنةِ والمواقِفِ الانفعاليّةِ كما تجلّت في جملةٍ من المسائلِ المُمثِّلةِ.٤٣

عبّر المسيحيّونَ العرب بانفعالٍ بارزٍ عن اهتمامهم بالمرجعِ الغربيِّ. وهذا طبيعيٌّ، نتيجةَ اطِّلاعِهِم على مُنجزّاتِ الغربِ وتأثُّرِهم بها من جهةٍ و«لأنّ الحضارةَ الغربيّةَ المُؤسّسةَ على قيمِ المسيحيّةِ توفِّرُ لهم الانسجامَ غيرَ المُتوفِّرِ في المُجتمعاتِ الإسلاميّةِ»٤٤ من جهةٍ ثانيةٍ، يقُول سلامة مُوسى: «(...) وكنتُ في بدايةِ العقدِ الثالثِ من عمرِي قد أسكرتنِي الحضارةُ الأوروبيّةُ كما شاهدتُها واختبرتُهَا في عواصمِ أورُوبا.»٤٥

وإذن فقد حبّذَ العديدُ من الأعلامِ الدفقةَ المجدّدةَ والامتصاصَ النهم للأفكارِ الجديدةِ الآتيةِ من الغربِ، خاصّةً وأنّهُم كانُوا مُتهيِّئينَ بكلِّ قلوبِهم لتبنّي حضارة الغربِ الحديثةِ، «فلم يكن هناكَ حدٌّ لما يمكنُ أن يستعيرُوهُ من الغربِ.»٤٦

وهكذا تسرّبت الرومنطيقيّةُ في مجالِ الأدبِ من الآدابِ الغربيّةِ إلى الأدبِ

---

٤٣ وقد اعتبرنا الاتّزانَ ما رافقَ تعبيرَ الأعلامِ عن اهتماماتِهِم من هدوءٍ ورصانةٍ عقليّةٍ وحُججٍ وتبريراتٍ منطقيّةٍ وفي المُقابلِ نزّلنَا الانفعالَ في سياقِ رُدودِ الأفعالِ غيرِ الواعيةِ والتلقائيّةِ والانطباعيّةِ الظرفيّةِ. غير أنّ هذا التمييزَ لا يُبدِّدُ صعوبةَ البحثِ في هذا المجالِ لأنّ المواقِفَ على ثباتِها قد تتغيّرُ وتتطوّرُ على نحوٍ يلتبسُ فيهِ الانفعالُ بالاتّزانِ أحياناً ويستحيلُ الانفعالُ اتّزانًا في أحيانٍ أخرى.

٤٤ انظر: حسن القراوشي، **مدخلٌ إلى تاريخِ المسيحيّةِ**، مرجعٌ مذكورٌ، ص ٣٥

٤٥ سلامة موسى، **الصحافةُ (...) حرفةٌ ورسالةٌ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ٧٨

٤٦ هشام شرّابي، **المثقّفون العرب والغرب**، مرجعٌ مذكورٌ، ص ٧٠

العربيِّ انفعالاً، قد يكون عن وعيٍ أو عن غيرِ وعيٍ، ولكن هكذا تنشأُ النزعاتُ الأدبيّةُ وهي تتأهّبُ لتكون تيّارًا مُتكامِلَ الأصُولِ.

وكانت الدعوةُ إلى الترجمةِ أو التعريبِ مَيسمًا انفعاليًّا لا حدّ لهُ تجاهَ الإنتاجِ الفكريِّ الغربيِّ.[٤٧] ورغمَ صعُوبةِ استعراضِ ما يمكنُ اعتبارُهُ انفعالاً في تعبيرِ أعلامِ المسيحيين العربِ عن اهتمامِهم بالغربِ وبمنجزاتِهِ في العديدِ من المجالاتِ استعارةً ومحاكاةً، فإنّ ذلكَ لا ينفي أهميّةَ هذا المُعطَى الانفعاليِّ في تأثّرِ هؤلاءِ الأعلامِ بالفكرِ الغربيِّ التأثّرَ الذي رأينا.

ولكن في المقابلِ كان هناكَ وعيٌ بضرورةِ عدمِ الذوبانِ في المرجعِ الغربيِّ،[٤٨] وتنبيهٌ إلى وجوبِ تمثّلِهِ وهضمِهِ وتحويلِهِ إلى عنصرٍ من مكوّناتِ الذّاتِ،[٤٩] يقولُ جبران خليل جبران معبّرًا عن هذا الوعيِ: «خيرٌ لكم وللّغةِ العربيّةِ أن تبنُوا كوخًا حقيرًا من ذاتِكُم الوضيعةِ من أن تُقيمُوا صرحًا شاهِقًا من ذاتِكُم المُقتبسةِ.»[٥٠]

وهكذا فإنّ التعبيرَ الانفعاليَّ الحداثيَّ أو الإيديولوجيَّ عن اهتمامِ المسيحيين العربِ بالغربِ كان نتيجةَ تقبُّلٍ انفعاليٍّ لمنجزاتِهِ، بينما كانت المواقفُ المُتّزنَةُ صدًى لوعيٍ بأهميّةِ استحضارِ الآخرِ وتمثُّلِهِ في العديدِ من المجالاتِ العلميّةِ والتربويّةِ.[٥١]

واكتوى المسيحيّونَ العرب بنارِ الطائفيّةِ الّتي كرّستها النصوصُ، فانبروا يُعبّرُونَ باتّزانٍ ظاهرٍ وبانفعالٍ باطنٍ عن رفضِهِم لهذهِ البليّةِ، يقولُ أمين الريحاني: «إنّ بليّتَنا

---

٤٧ ميخائيل نُعيمة، **الغربالُ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ١٢٦

٤٨ فقد حذّر عديد المسيحيين العرب من مزالقِ الاستتباعِ الثقافيِّ الكاملِ للغربِ، ودعوا إلى الاقتباسِ شريطةَ البقاءِ خارجَ دائرةِ الاستلابِ وفلكِ الانجذابِ.

٤٩ جبران خليل جبران، **المُؤلّفاتُ الكاملةُ لجبران خليل جبران**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ص٥٥٥–٥٥٦

٥٠ المصدرُ نفسهُ، ص ٥٦٢

٥١ فقد دعت مي زيادة إلى الجمعِ بين علومِ الغربِ وتواريخِ الشرقِ بقولها: «لنَدرُسنّ علومَ الأجانب من جهةٍ ولنَدرُسنّ تواريخنَا من جهةٍ أخرى، فنكون جامعينَ بين المعرفتينِ أقوياءَ بالقوّتينِ.» انظر: **المجموعةُ الكاملةُ لمؤلّفاتِ مي زيادة**، مصدرٌ مذكورٌ، مج ٢، ص ٢٧١

الكبرى يا صبديقي لهي في التفريقِ والتقسيمِ، بليَّتُنَا أنّنا لا نُفكِّرُ في أمُورِنَا الوطنيّةِ كوطنيينَ، كسوريينَ، بل كشويريينَ وكسروانيينَ ومرجعيونيينَ ودمشقيينَ.»٥٢

وإنّ تشكُّلَ لبنان في دولةٍ حديثةٍ مثلاً عام ١٩٢٠، حمل معهُ تناقُضاتٍ جذريّةً بين اتّجاهاتٍ سياسيّةٍ مُتنافِرةٍ قسّمت المُؤرِّخينَ إلى تيّاراتٍ يُباعِدُ فيما بينهَا زُعماءُ الطوائفِ الذين كانوا يُفتّشونَ عن مواقِعَ جديدةٍ لهم في الدولةِ اللبنانيّةِ التي أرسى دعائِمَهَا الانتدابُ الفرنسيُّ، فكانت النتيجةُ أن حفلت الكتاباتُ التاريخيّةُ منذُ ذلك الحينِ بالسجالاتِ الطائفيّةِ التي حوّلت التاريخَ إلى حقلِ صراعٍ إيديولوجيٍّ انفعاليٍّ.٥٣ ولعلّ الغريبَ في التّعبيرِ عن الاهتمامِ بالطائفيّةِ رغمَ اتّزانهِ وانفعالهِ كان دائمًا يصطدمُ بالموقفِ الرسميِّ الذي أقرّتهُ النصوصُ، فالنزعاتُ الطائفيّةُ الانفعاليّةُ في كتاباتِ المسيحيينَ العرب كانت تكريسًا وتبريرًا لهذهِ النصوصِ. ومن هنا إذا اعتبرنا رفضَ الطائفيّةِ موقفًا مُتّزنًا، فإنّ تبنِّيهَا تصريحًا أو تلميحًا يُعدُّ تعبيرًا انفعاليًّا مُتلوِّنًا بألوانِ الانتماءِ الطائفيِّ. وهكذا لم تخلُ اهتماماتُ هؤلاءِ الأعلامِ من اتّزانٍ عقليٍّ أحيانًا،٥٤ ومن انفعالٍ طائفيٍّ إيديُولوجيٍّ أحيانًا أخرى، ومن الأمورِ الصعبةِ تمييزُ هذا عن ذلكَ ما لم تتوفّر معرفةٌ شامِلةٌ وإلمامٌ دقيقٌ بمُختلفِ المواقفِ والاتّجاهاتِ وهو ما لا ندّعِيهِ.

والنتيجةُ أنّ البحثَ في مشاغِلِ المسيحيين العرب أثارَ جُملةً من الإشكاليّاتِ، تعرّضنَا لنماذجَ بارزةٍ منها، وفي هذا الصّددِ يتعيّنُ إبداءُ مُلاحظةٍ أنّ المسيحيين العرب

٥٢ أمين الريحاني، **الأعمالُ العربيّةُ الكاملةُ**، مصدرٌ مذكورٌ، مج ٨، ص ١٥٩

٥٣ فقد كتبَ بعض المؤرّخينَ التاريخَ من موقعِ السجالِ مع مؤرّخينَ آخرينَ، فتلوّنت أبحاثُهُم بألوانِ الطوائفِ التي ينتمونَ إليها ولم يخرج عن هذا التصنيفِ العامِّ إلاّ عددٌ محدودٌ جدًّا منهُم، انظر مثلاً: كتابات اسطفان فريحة البشعلاني مُؤرّخُ الطائفةِ المارونيّةِ.

٥٤ ولعلّ ثلّةً من هؤلاءِ الأعلامِ كانوا على وعيٍ بثنائيّةِ الاتّزانِ والانفعالِ في التعبيرِ. تقول مي زيادة: «ما أرغبُ في استجلائهِ في الفصولِ الآتيةِ دونَ اندفاعٍ ولا تحيّزٍ، بل بإخلاصٍ من شكّلت من جميعِ قواهَا النفسيّةِ والإدراكيّةِ مَحكمةَ مُحلّفينَ يستعرضُونَ خُلاصةَ ما تقولُهُ الطبيعةُ والعلمُ والتاريخُ ليُثبتُوا حُكمًا يرونهُ صادِقًا عادِلاً.» انظر كتابَها: **المُساواةُ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ١٤

عبّرُوا عن مشاغلِهِم قولاً وعملاً مُتقاطِعَينَ أحيانًا ومُنسجِمَينَ أحيانًا أخرى على نحوٍ يصعبُ معهُ تبيّنُ مجالاتِ التقاطعِ ومجالاتِ الانسجامِ. وقد حتّمَ علينَا حصرُ بحثِنَا في فترةٍ مُحدّدةٍ (ما بين الحربين) نَظرَةً استباقيّةً وأخرى آنيّةً لهذهِ المشاغِلِ رصدًا للطارئِ الوافدِ وعِلاقتهِ بالسائدِ المألوفِ.[٥٥] غير أنّهُ كثيرًا ما يلتبسُ اختلافُ التعبيرِ عن المشاغلِ وائتلافهِ، فمن الأعلامِ مثلاً من يأتلفُونَ في اهتمامِهم بالأدبِ ويختلفُونَ في تعبيرِهِم عن هذا الاهتمامِ، فهُم شعراءُ وقصّاصونَ وروائيّونَ ونُقّادٌ ومترجمونَ ومُؤرّخُونَ للأدبِ. وأخيرًا رغمَ أهميّةِ دِراسةِ المواقِفِ المُتّزنةِ والمُنفعلةِ فإنّ التمييزَ بينهُمَا يبقى رهينَ تبايُنٍ في اعتبارِ الاتّزانِ اتّزانًا والانفعالِ انفعالاً. ولكن أليسَ التنظيرُ والممارسةُ والطارئُ والمألوفُ والائتلافُ والاختلافُ والاتّزانُ والانفعالُ إشكاليّاتٍ علاماتٍ على حيويّةِ الفكرِ المسيحيِّ العربيِّ في فترةِ ما بينَ الحربينِ!

---

٥٥ وهنا نُشيرُ أيضًا إلى أنّ النظرةَ المستقبليّةَ لمشاغلِ المسيحيين العربِ تبقى شوقًا معرفيًّا وتوقًا إلى دراسةِ تطوّرِ هذه المشاغلِ في الفكرِ المسيحيِّ العربيّ المعاصر.

إسهاماتُ المسيحيّين العرب في الحياةِ الفكريّةِ العربيّةِ

اضطلع المسيحيّون العرب استنادًا إلى اهتماماتِهم التي استعرضنَا بأدوارٍ لا يُمكنُ إنكارُهَا في الحياةِ الفكريّةِ العربيّةِ[٥٦]. رغم ما أحاط بتعبيرِهِم عنها من إشكاليّاتٍ وما رافقَ رصدنَا لها من صعوباتٍ. وسنُحاولُ في هذا المستوى من البحثِ تبيّنَ أبرزِ إسهاماتِ هؤلاءِ الأعلامِ في مجالاتٍ بعينِهَا هي الأدبُ واللغةُ والصحافةُ والعلمُ والفكر الإصلاحيّ عامّةً. وسيبقى هدفُنَا استكشافُ التغيّراتِ وخاصّةً الإضافة التي طرأت على الفكرِ العربيِّ من خلالِ النصوصِ مهما كانت طَبيعَتُهَا.

١) الحركةُ الأدبيّةُ

إنّ ما تحفلُ به الدراساتُ والبحوثُ من استعراضٍ لإسهاماتِ المسيحيّينَ العرب في مجالِ الأدبِ إبداعيّةً وتنظيريّةً يجعلُ من الصعبِ مقامُنَا هذا الإلمامَ بإسهاماتِ جبران خليل جبران بمفردِهِ مثلاً أو ميخائيل نُعيمة أو أمين الريحاني، فما بالك بإسهاماتِ ما يزيدُ عن مائةِ علمٍ أديبٍ! وحسبُنَا في هذا المُستوَى أن نقفَ عندَ دِراسةِ جُملةٍ من الإسهاماتِ المُمثّلةِ والمُتّصلةِ أساسًا بمجالاتِ الشعرِ والنثرِ والنقدِ وتاريخِ الأدبِ وأدبِ الصالوناتِ والجماعاتِ الأدبيّةِ.

قد يستغربُ قارئُ الشعرِ العربيِّ الباحثِ عن مرتكزاتِ تطوّرِهِ وهو بين يدي شِعرِ المسيحيين العرب، إذ يترسّخُ لديهِ إيمانٌ بأنّ أصحابهُ كانُوا من أبرزِ المُمهّدِينَ لظهُورِ القصيدةِ الحديثةِ. فقد تحوّلُوا بها من حالةِ الغناءِ أو الخطابِ ذي الاتّجاهِ الواحدِ إلى

٥٦ انظر: روجر أوين وآخرُونَ، **الحياةُ الفكريّةُ في المشرقِ العربيِّ**، بيروت، مركزُ دراساتِ الوحدةِ العربيّةِ، ١٩٨٣

حالةِ التركيبِ حيث تتعاقبُ أو تتقابلُ الاتّجاهاتُ في خطابٍ وتذكُّرٍ ومُناجاةٍ وسردٍ شبيهٍ بالسردِ القصصيِّ.

وهذا طبيعيٌّ، لأنّ الشعرَ عندهُم هو شِعرُ الحياةِ والحقيقةِ والخيالِ، يقولُ ميخائيل نُعيمة: «الشعرُ هو غلبةُ النورِ على الظلمةِ والحقِّ على الباطلِ، هو ترنيمةُ البُلبلِ ونوح الورق، وخريرُ الجدولِ وقصف الرعدِ، هو ابتسامةُ الطفلِ ودمعةُ الثكلى، وتورّدُ وجنةِ العذراءِ، وتجعّدُ وجهِ الشيخِ، هو جمالُ البقاءِ وبقاءُ الجمالِ، الشعرُ لذّةُ التمتّعِ بالحياةِ، والرعشةُ أمامَ وجهِ الموتِ (...) «وبالإجمالِ، فالشعرُ هو الحياةُ باكيةً وضاحِكةً، وناطقةً وصامِتةً، ومُوَلوِلَةً ومُهلِّلةً، وشاكيةً مُسبِّحةً ومُقبلةً ومُدبِّرةً.»[٥٧]

وانطلاقًا من هذا التصوُّرِ للشعرِ أبدعَ عديدُ الأعلامِ شِعرًا عصريًّا اتّحد بالحياةِ بعد أن كان على هامِشِها، وكان خليل مطران أوّل المُجدِّدين[٥٨]. وكانت أُمنيتُهُ الكُبرَى التي عبّر عنها بقولِهِ: «أن أُدخلَ كلّ جديدٍ في شِعرِنَا العربيِّ بحيثُ لا يُنكرُهُ.»[٥٩]

أمّا أمين الريحاني فقد كان يصيحُ في شعراءِ عصرِهِ بقولِهِ: «حرِّرُوا أنفُسكُم من القيُودِ التي تحُولُ دون الإبداعِ والتجدّدِ، ودون الصدقِ في الشعورِ والحُريّةِ في التفكيرِ، خذُوا بَيانَكُم واستعارَاتِكُم من لوحِ الوجودِ والحياةِ، لا من الكُتُبِ والدواوينِ، ليكن في خيالِكُم حقائقُ كونيّةٌ وبشريّةٌ، وليشعّ من هذه الحقائقِ الخيالُ، انظرُوا إلى الكونِ من خلالِ أنفُسِكُم الشاعرةِ الباصرَةِ، ولا تنظرُوا إلى أنفُسكُم من خلالِ الأوهامِ، الشاعرُ صوتٌ ونورٌ، وما فيه سوى ذلك باطِلٌ زائلٌ، لا تُسرفُوا في البيانِ، ولا تطنُّوا في بثٍّ لواعجِ النّفسِ، فإنّ من أفصحِ الكلامِ الوقفَ، ومن أبلغِ المعاني الإشارةَ، بل السكوتَ، حافظوا على التناسُبِ والتوازُنِ بين الصيغةِ والمعنى

---

٥٧ ميخائيل نُعيمة، **الغربالُ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ٧٧

٥٨ يقول أحمد عبد المعطي حجازي: «فليس من المُبالغةِ في شيءٍ أن نقولَ إنّ مطران كانَ أوّل المُجدّدينَ وكان صاحبَ تأثيرٍ كبيرٍ على حركاتِ التجديدِ التي ظهرت بعدَهُ.» أنظر: **خليل مطران**، ط٢، منشورات دار الآداب، ١٩٧٩، ص ١٩

٥٩ خليل مطران، **ديوانُ الخليل**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ١٣

وبين القالبِ والروحِ (...) لا تعصرُوا قلوبكُم كأنّكُم تَنعمِلُونَ رِقّةَ الشعورِ ولا تعقّدُوا أفكارَكُم كأنّكُم تتعمّدُونَ الغموضَ والإبهامَ، تحرّوا البساطةَ والصدقَ والإخلاصَ فكرًا وصناعةً وخيالاً.»[٦٠]

لقد مهّد مطران والريحاني من خلالِ إسهاماتِهما التنظيريّةِ والإبداعيّةِ لاستقرارِ التيّارِ الرومنطيقيِّ في الأدبِ العربيِّ استقرارًا تجلّت ملامِحهُ خاصّةً في كتاباتِ أعلامِ الأدباءِ فُرادَى وجماعاتٍ في الوطنِ والمهجرِ عملُوا على إنعاشِ الأدبِ العربيِّ.

وباستقرارِ الرومنطيقيّةِ في الأدبِ العربيِّ تحرّر الأدبُ من قواعدِ الأجناسِ فأبدعَ أمين الريحاني الشعرَ المنثورَ[٦١]، ومارسهُ جبران خليل جبران[٦٢] زعيمُ أوّل تجمّعٍ رومنطيقيٍّ عربيٍّ،[٦٣] فكانا سبّاقينِ إلى إنشاءٍ عصريٍّ ينفي الفُروقَ بين النثرِ والشعرِ، ولا يُقرُّ إلا بمفهومِ الكتابةِ، فالْمُتأمِّلُ في أشعارِ هذينِ العَلَمينِ وغيرِهمَا يلمحُ سماتٍ كثيرةٍ من النثرِ وفي نثرِهِم سماتٌ كثيرةٌ من الشعرِ. إنّها الكتابةُ الْمُتحرِّرةُ من قيدِ التصنيفِ.

وما دُمنا بصددِ البحثِ في إسهاماتِ الرومنطيقيينَ في الأدبِ العربيِّ، فلا بدّ أن نشير إلى أنّ ما أحدثتهُ الرومنطيقيّةُ العربيّةُ من تجديدٍ في شكلِ القصيدةِ العربيّةِ ومضمونهَا ينبغي أن لا يُنسينَا تأثّرها بالرومنطيقيّةِ الغربيّةِ وبمختلفِ تيّاراتِهَا، وما نتجَ عنهُ من اطّلاعٍ على أجناسٍ أدبيّةٍ منها الروايةُ والقصّةُ والمسرحيّةُ، اطّلاعًا لم يرتقِ إلى درجةٍ تسمحُ بأن نُعدّها إضافةً حملها الرومنطيقيّونَ إلى الأدبِ العربيِّ رغم أنّهُ كان مدعُومًا بما تُرجمَ من هذهِ الأجناسِ إلى اللغةِ العربيّةِ.

---

٦٠ أمين الريحاني، **الريحانيّاتُ**، مصدرٌ مذكورٌ، ج١، ص ٨٩

٦١ سامي الكيّالي، **أمين الريحاني**، مرجعٌ مذكورٌ، ص ٦٤

٦٢ جورج صيدح، **أدبُنا وأدباؤُنَا في المهاجرِ الأمريكيّةِ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص١٠٨، ويُراجعُ أيضًا: أمين الريحاني، **هتافُ الأوديةِ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ٩

٦٣ وفقًا لشروطِ الزعامةِ وحسنِ التمثيلِ باعترافِ مُعاصريهِ ومُؤرِّخي الأدبِ

غير أنّهُ وإن سلّمنا بأنّ الأدبَ العربيّ لم يكن مُتهيِّئًا آنذاك لتمثّلِ الأجناسِ الأدبيّةِ الجديدةِ، فإنّ محاولاتِ العديدِ من الأدباءِ كانت تمهيدًا لاستقرارِهَا وازدِهارِهَا لاحقًا، يقول أنيس المقدسي: «(...) ولجبران في قِصصهِ ميزةٌ خاصّةٌ بما يسودُهَا من جدّةٍ في الفكرِ وبُعد الخيالِ وعنفٍ في العاطفةِ وثورةٍ على الأوضاعِ القديمةِ، وقد كان لهُ تأثيرٌ على الجيلِ الطالعِ في شتّى الأقطارِ، ويمتازُ زميلهُ ميخائيل نُعيمة بسلاسةٍ جذّابةٍ مقرُونةٍ بدقّةٍ في التحليلِ وجمالٍ في التصويرِ وعُمقٍ في النظرِ إلى الحياةِ.»[٦٤]

هكذا كانت الرومنطيقيّةُ تيّارًا مؤثّرًا في الأدبِ العربيِّ داعمًا لمُحاولاتِ التجديدِ التي عاصرتهُ ومُمهِّدًا لمرحلةٍ جديدةٍ من تاريخِ هذا الأدبِ هي مرحلةُ ما بعد الحربِ العالميّةِ الثانيةِ، يقول خليل مطران في هذا السياقِ: «(...) على أنّني أصرّحُ غير هائبٍ، أنّ شِعرَ هذه الطريقةِ هو شعرُ المُستقبل.»[٦٥]

أمّا في مجالِ النقدِ فقد كان لميخائيل نُعيمة فضلٌ كبيرٌ في غربلةِ العديدِ من الآثارِ الأدبيّةِ وخاصّةً منها الشعريّةُ، يقول عبّاس محمود العقّاد: «رأيتُ قلمًا جاهدًا في طلبِ الشعرِ الصحيحِ، شعرَ الحياةِ لا شعرَ الزحافاتِ والعِلَلِ، ورأيتهُ ينعَى على الشعرِ الرثِّ الذي تركنا بلا شعرٍ، ولم يبق في حياتنَا ما ليس منظومًا سوى عواطِفنَا وأفكارنَا، ورأيتهُ يُريدُ من الشاعرِ أن يكون نبيًّا وينكرُ أن يكونَ بهلوانًا، ويريدُ من الشعرِ أن يكون وحيًا وإلهامًا، وينكرُ أن يكونَ ضربًا من الحلجِ والجمزِ والمشي على الأسلاكِ.»[٦٦]

ولم يكن هذا القلمُ سوى قلمَ نُعيمة الذي حدّد مفهومَ النقدِ الأدبيِّ تحديدًا دقيقًا على نحوِ ما اصطلحَ عليهِ النقّادُ المُعاصرونَ، فذهب إلى أنّهُ تمييزُ جيّدِ الأعمالِ من رديئِهَا وكشفُ ما فيها من جمالٍ أو قُبحٍ وفقًا لمقاييسَ نقديّةٍ «ليست مسجّلةً لا في

---

٦٤ أنيس المقدسي، **تطوّرُ الأساليبِ النثريّةِ في الأدبِ العربيِّ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ٥٠٧

٦٥ خليل مطران، **ديوانُ الخليلِ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ١٠

٦٦ ميخائيل نُعيمة، **الغربالُ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ٦

السماءِ ولا في الأرض، ولا قوّةً تدعمُهَا وتُظهرُهَا قِيمةً صادِقةً سوى قوّة الناقدِ نفسهِ، وقوّةُ الناقدِ هي ما يُبطِّنُ به سُطورَهُ من الإخلاصِ في النيّةِ، والمحبّةِ لِمهنتهِ، والغِيرَةِ على موضُوعهِ.»[٦٧]

غير أنّ نُعيمة تراجعَ بعدَ إقرارِهِ هذهِ الذاتيّةَ، ليُقرّرَ مَقاييسَ عامّةٍ يُقاسُ بها العملُ الأدبيُّ، إذ يقولُ: «بماذا نَقِيسُ هذهِ القصيدةَ أو تلكَ المَقالةَ أو القِصّةَ أو الروايةَ؟ أمن حيثُ طُولُهَا، أم قِصرُهَا، أم تَنسِيقُها، أم معناهَا، أم موضُوعُهَا، أم نفعُهَا؟ أم نقيسُهَا بإقبالِ الناسِ عليهَا وبعددِ طبعاتِهَا؟ أم يستحيلُ قياسُهَا بِمقياسٍ واحدٍ ثابتٍ لأنّ تقدِيرهَا موقوفٌ بذوقِ القارئِ والأذواقُ تختلفُ باختلافِ الناسِ والأعصارِ والأمصارِ، فلكلّ أن يقيسَها كيف شاءَ، وكُلٌّ في رأيهِ مُصيبٌ.»[٦٨]

لقد أناطَ نُعيمة بالنقدِ مُهمّةَ غربلةِ الآثارِ الأدبيّةِ قصدَ تمييزِ الجيّدِ من الرديءِ، وهي في واقعِ الأمرِ مُهمّةٌ ليست يسيرَةً أو هيّنةً، ولا يتيسّرُ لكثيرٍ من الناسِ القيامَ بهَا، إذ هي تتطّلبُ قِراءاتٍ طويلةً للآثارِ الأدبيّةِ، واطِّلاعًا واسعًا على إنتاجِ الأدباءِ في مختلفِ اللغاتِ، واستيعابًا كاملاً لنظريّاتِ النقدِ ومبادِئهِ، فضلاً عن الإلمامِ بمعالمِ الفكرِ الإنسانيِّ بوجهٍ عامٍّ. لكنّهُ مهما يكن من قيمةِ هذا الإعدادِ الهائلِ للناقدِ وأهميّتهِ، فإنّ دورَهُ يقتصرُ أخيرًا على التمييزِ دون خلقٍ أو ابتكارٍ، فهو لا ينظِمُ قصيدةً ولا يكتُبُ قِصّةً أو مقالةً.

ومن هنا اندفعَ كثيرٌ من الناسِ إلى التقليلِ من قيمةِ النقدِ الأدبيِّ، لذلك كان إسهامُ نُعيمة كبيرًا في توضيحِ وظيفةِ النقدِ ودورِهِ بالنسبةِ إلى كتابةِ الأدبِ فأسندَ لهُ وظيفتينِ هما: أوّلاً التقويمُ وعبّرَ عنهُ «بالتمحيصِ والتثمينِ والترتيبِ»[٦٩] وثانيًا الخلقُ فالناقدُ مُبدِعٌ ومُولِّدٌ.[٧٠] وإذن فقد اضطلع نُعيمة وغيرُهُ من النقّادِ بتصحيحِ الأدبِ، فعملُوا على تقويمِ مقاييسهِ، فأفادُوا.

---

٦٧ ميخائيل نُعيمة، **الغربالُ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ١٢–١٣

٦٨ المصدرُ نفسهُ، ص ص ٥٧–٥٨

٦٩ المصدرُ نفسهُ، ص ١٤

٧٠ المصدرُ نفسهُ، ص ٧

غيرَ أنّ إسهاماتِ أعلامِ الأدباءِ في تنشيطِ الحركةِ الأدبيّةِ العربيّةِ لم تكن جُهدَ أفرادٍ عملُوا ما استطاعُوا لإنعاشِ الأدبِ العربيِّ، فقد حملت عبءَ هذا الدورِ أيضًا جماعاتٌ أدبيّةٌ واحتضنتهُ صالوناتٌ ومُنتدياتٌ ونوادٍ للأدبِ.

أ) أدبُ الصالوناتِ

عرفَ تاريخُ الأدبِ الحديثِ صالوناتٍ أدبيّةً كانت تعقِدُهَا أديباتٌ مسيحيّاتٌ عربيّاتٌ مثل محبوبة حداد ومريانا مرّاش وماريّ عجمي التي فتحت بيتها الدمشقيّ في حيِّ بابِ تومَا بدمشق للأدباءِ يتحدَّثُونَ في العديدِ من المسائلِ الأدبيّةِ والفكريّةِ ويستمعُونَ إلى عزفِ شقيقتِهَا «إيلين» على آلةِ البيانُو.[٧١] وكان صالون مَي زيادة أهمَّ هذه الصالوناتِ وأشهرَهَا، لهُ مقرٌّ مُعيّنٌ في شارعِ مظلوم باشا في الطابقِ الأعلى من أحدِ مباني جريدةِ الأهرامِ المُطلّةِ على مقهى «اللواءِ»، وموعدٌ مُحدّدٌ للاجتماعِ مساءَ كلِّ يومِ ثلاثاء، تستقبِلُ فيهِ مَي أعلامَ الأدباءِ والصحافيينَ ورجال السياسةِ أمثال لطفي السيّد (١٨٧٢–١٩٦٣) وأحمد شوقي (١٨٦٨–١٩٣٢) وحافظ إبراهيم (١٨٧١–١٩٣٢) وطه حسين (١٨٨٩–١٩٧٣)، يقُول جميل جبر: «درجت مَي، في كلِّ ثلاثاء، على استقبالِ الكتّابِ والفنّانِينَ في صالُونهَا الّذي غدا بعد حينٍ الندوةَ الأدبيّةَ الأولى في الشرقِ.»[٧٢]

وكانت لهذا الصالون أهدافٌ حاولت من خِلالِهَا صاحبتُهُ الإسهامَ في تنشيطِ الحركةِ الأدبيّةِ والفكريّةِ العربيّةِ إذا ما أخذنا بعينِ الاعتبارِ مكانةَ رُوّادِ الصالونِ الذينَ على أيديهِم تبلورَت النهضةُ الأدبيّةُ الحديثةُ، فأغنوا المكتباتِ بالآثارِ النفيسةِ، وقدّمُوا إسهاماتٍ كبيرةٍ للعلمِ والأدبِ وفنونِهِ نثرًا وشِعرًا وللمُجتمعِ المُتطلّعِ إلى التحرُّرِ من الجُمودِ والطغيانِ ونشّطُوا حركةَ التأليفِ والترجمةِ.

---

٧١ انظر: ماريّ عجمي، **دوحةُ الذكرَى**، تقديم: عفيفة صعب، دمشق، وزارة الثقافة والسياحةِ، ١٩٦٩

٧٢ جميل جبر، **مي زيادة في حياتِهَا وأدبِهَا**، بيروت، المطبعة الكاثوليكيّة، ١٩٦٠، ص ٣٥

وإذن فقد عُرِفَت مَي بصالُونها أكثرَ ممّا عُرفَت بآثارِها، يقُول جميل جبر: «من الأدباءِ من يُؤثّرونَ في المُجتمع بحياتِهم النشيطةِ الفاعلةِ بقدرِ ما يُؤثّرونَ بأروعِ إنتاجِهم، ذلكَ شأنُ مَي التي كان لِصالُونهَا الأدبيِّ أيادٍ على نهضةِ الأدبِ العربيِّ الحديثِ.»[٧٣] ويقُول أحمد حسن الزيّات: «كان لِمَي وندوتهَا في أدبِ العصرِ آثارٌ وسماتٌ: لقد ألهمَت صبري وأوهَمَت الرافعي وألهبَت جبران ثمّ أخرجت من سوادِ المدادِ صورًا مُختَلِفةَ الألوانِ مُتنوِّعةَ الأفنانِ، أضافت إلى ذخائرِ الفكرِ الإنسانيِّ ثورةً.»[٧٤]

ولئن اعتبرَ سلامة موسى أنّ مَي قد آثرَت مُضطرّةً مُمارَسةَ أدبِ الصالونِ على أدبِ الكفاحِ،[٧٥] فقد كرّسَ صَالُونُهَا مظاهِرَ تحرُّرِ المَرأةِ ورُقيِّهَا، فأصبحت تختلطُ بالرجُلِ وتُحادِثُهُ لا في الأماكنِ العامّةِ فحسبُ، بل تعقدُ له مجلسًا في بيتِهَا وتُناقِشهُ في المسائلِ الفِكريّةِ والعِلميّةِ.

وما نخلُصُ إليهِ هو أنّ صَالونَ مَي بما أُلقي فيهِ من الشعرِ وبما نُوقِشَ فيهِ من قضايَا الفِكرِ والأدبِ يُصوِّرُ ناحيةً مُمتعةً من تاريخِ الأدبِ العربيِّ في العصرِ الحديثِ وهو سواءٌ كان ظاهِرةً أدبيّةً أو ظاهِرةً اجتماعيّةً ساهمت من خلالِهَا المرأةُ في الحركةِ الأدبيّةِ، فقد كان لهُ أثرٌ كبيرٌ في الحياةِ الفكريّةِ العربيّةِ.

ب) الجمَاعاتُ الأدبيّةُ

تفطّن المسيحيّون العرب وخاصّةً منهُم أُدباءُ المهجرِ إلى أهميّةِ العملِ الجماعِيِّ في مجالِ الأدبِ فأنشؤوا جماعاتٍ أدبيّةً اضطلعت بأدوارٍ بارزةٍ في تجديدِ الأدبِ وإثرائِهِ من جهةٍ، ونشرِ ظاهرةِ أدبِ الجماعةِ من جهةٍ ثانيةٍ. والحقُّ أنّ «الرابطةَ القلميّةَ» كانت

---

٧٣ جميل جبر، **مي زيادة في حياتِهَا وأدَبِهَا**، مرجعٌ مذكورٌ، ص ٢٥

٧٤ أحمد حسن الزيّات، **وحيُ الرسالةِ**، ج٢، ط٦، د.ن، ص ٣١٥

٧٥ انظر: سلامة موسى، **تربيةُ سلامة موسى**، القاهرة، ١٩٦٢، فصلُ «**ذكرياتٌ من حياةِ مَي**»، ص ٣٠١

أكملَ أنمُوذجٍ عربيٍّ في فترةِ ما بين الحربين، عملَ على التحوُّلِ بالتعبيرِ الأدبيِّ كما درجَ عليهِ الأدباءُ في الرؤيةِ التقليديّةِ والدخولِ به إلى عالمِ الذاتِ كما ارتسمت ملامحُهَا من خلالِ قيمِ الحداثةِ.

ويُصوِّرُ لنا ميخائيل نُعيمة حدثَ تأسيسِ هذهِ الجماعةِ، بقولِهِ: «في خلالِ ليلةٍ أحياهَا صاحبُ «السائحِ»[٧٦] (عبد المسيح حداد) وإخوانهُ في بيتِهِم في العشرين من نيسان سنةَ ١٩٢٠ ودعوا إليهَا رهطًا من الأدباءِ والأصحابِ، دارَ الحديثُ عن الأدبِ وعمّا يمكنُ للأدباءِ السوريينَ في المهجرِ القيامَ بهِ لِبثِّ روحٍ جديدةٍ نشيطةٍ في جسمِ الأدبِ العربيِّ وانتشالِهِ من وهدَةِ الخُمولِ والتقليدِ إلى حيثُ يُصبِحُ قوّةً فعّالةً في حياةِ الأمّةِ. ورأى أحدُهُم أن تكونَ لأدباءِ المهجرِ رابطةٌ تضمُّ قُوَاهُم وتُوحِّدُ مسعَاهُم في سبيلِ اللغةِ العربيّةِ وآدابِهَا. فقابلت الفكرةُ استحسانَ كلِّ الأدباءِ، وهم جبران خليل جبران ونسيب عريضة ووليم كاتسفليس ورشيد أيّوب وعبد المسيح حداد وندرة حداد وميخائيل نُعيمة وأقرّوا بإجماعِ الأصواتِ مُباشرةَ السعي لتحقيقِ هذه الفكرةِ.»[٧٧]

وترأَّسَ جبران «الرابطةَ القلميّةَ» الّتي كانت عُصبَةً جريئةً ومُجدِّدةً وجماعةً مُنظّمةً لها دُستُورُها وقوانِينُهَا وأهدَافُها، فاجتمعَ أعضاؤُهَا وقرّرُوا أنّ «ما كلُّ ما سُطِّرَ بمدادٍ على قِرطَاسٍ أدبًا، ولا كلُّ من حرّرَ مقالاً أو نظَمَ قصيدَةً موزُونةً بالأدِيبِ (...) فالأدبُ الذي نعتبرهُ، هو الأدبُ الذي يستمدُّ غِذاءهُ من تُربةِ الحياةِ ونُورِهَا وهوائِهَا، والأديبُ الذي نُكرّمهُ هو الذي خُصَّ برقّةِ الحسِّ ودقّةِ الفكرِ وبُعدِ النظرِ في تموُّجاتِ الحياةِ وتقلّباتِهَا، وبمقدرةِ البيانِ عمّا تُحدثُهُ الحياةُ في نفسهِ من التأثيرِ.»[٧٨]

وجاء في دستورِ الرابطةِ أيضًا «أنّ غايتَهَا هي بثُّ روحٍ نشيطةٍ في جسمِ الأدبِ

---

٧٦ وهنا نشير إلى أنّ جريدة **«السائح»** كانت لسان حال الرابطةِ القلميّةِ قبل أن تُصدرَ مجلّتها.

٧٧ ميخائيل نُعيمة، **جبران خليل جبران**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ص١٧٥–١٧٦

٧٨ المصدرُ نفسهُ، ص١٧٢

العربيِّ وانتشالِهِ من وهدةِ الخُمولِ والتقليدِ».[٧٩] أمّا أهدافُ هذه الجماعةِ فقد عبّر عنهَا جورج صيدح بقولِهِ: «كانت مُهمّةُ الرابطةِ شاقّةً: تجديدُ الصلةِ بين الأدبِ والحياةِ، وإقامةُ مقاييسَ جديدةً مَحلَّ المقاييسِ القديمةِ في الأدبِ وتوسيعُ آفاقِ الإنتاجِ الأدبيِّ في المقالِ والقصّةِ والملحمةِ والنقدِ.»[٨٠]

لقد التقَى أعضاءُ «الرابطةِ القلميّةِ» على جملةٍ من المبادِئِ المُشتركةِ فيما يتعلّقُ بالأدبِ والشعرِ حدًّا ووظيفةً، وفيما يتّصلُ بالرؤيةِ الأدبيّةِ القائمةِ على نبذِ القديمِ والعُزوفِ عن مسالِكهِ والدعوةِ إلي أدبٍ يقُومُ على أسُسٍ غيرَ مألُوفةٍ في الأدبِ العربيِّ. هذا الالتقاءُ آلَ في أحيانٍ كثيرةٍ إلى عِشرَةٍ أدبيّةٍ فصداقَةٍ فارتباطٍ فكريٍّ وأدبيٍّ نتج عنهُ رصيدٌ شعريٌّ ونثريٌّ ونقديٌّ وصحفيٌّ غزيرٌ استقطبَ اهتمامَ العديدِ من الدراساتِ والبُحوثِ،[٨١] خاصّةً وقد عُدّت «الرابطةُ القلميّةُ» أوّلَ تجمُّعٍ رُومنطيقيٍّ عربيٍّ توفّر لهُ ما لم يتوفّر لِغيرِهِ من الحركاتِ الأدبيّةِ المُعاصِرةِ.[٨٢] لقد كانت أنمُوذَجًا مُمثِّلاً لأبرزِ الجماعاتِ الأدبيّةِ[٨٣] التي أصّلت الظاهرةَ الرومنطيقيّة، فأثّرت ولعلّها مازالت تُأثِّرُ بنِسبٍ مُتفاوِتةٍ في الأدبِ العربيِّ الحديثِ.

وعلى هذا النحوِ تجلّى إسهامُ المسيحيين العرب في مجالِ الأدبِ من خلالِ ما أودَعُوا في الخِزانةِ العربيّةِ من دواوين شعريّةٍ ومُؤلّفاتٍ نثريّةٍ ونقديّةٍ، وما عقدُوا من جماعاتٍ أدبيّةٍ، كان لها أثرٌ كبيرٌ في الفكرِ العربيِّ عامّةً وفي مجالِ الأدبِ خاصّةً، وأخيرًا من خلالِ ما أُنشِئَ من صالوناتٍ أسهمَت في تنشيطِ الحياةِ الأدبيّةِ والفكريّةِ العربيّةِ.

---

٧٩ جورج صيدح، **أدبُنا وأدبَاؤُنَا في المهاجرِ الأمريكيّة**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ص٢١٠–٢١١

٨٠ المصدرُ نفسهُ، ص ٢١٠

٨١ انظر: نادرة جميل السرّاج، **شُعراءُ الرابطةِ القلميّة**، القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٦

٨٢ محمد قوبعة، **الرومنطيقيّة ومنابعُ الحداثةِ في الشعرِ العربيِّ (الرابطة القلميّة أنموذجًا)**، مرجعٌ مذكورٌ، ص١٩

٨٣ ومن أبرزِ هذه الجماعاتِ نذكرُ جماعةَ العُصبةِ الأندلسيّةِ (١٩٣٥) الّتي ظهرت في ريو دي جنيرو بالبرازيلِ، وجماعة الديوانِ بمصر (١٩٢١) وجماعة العالمِ العربيِّ بتونس (١٩٣٠)

غيرَ أنّ هذهِ الإسهامات على أهميّتِهَا وتنوُّعِهَا كانت عالةً على ما وصلَ إليهِ الغربُ في مجالِ الأدبِ فقد أفضى تضلّعُ عديدِ الأدباءِ في اللغاتِ الأجنبيّةِ واطّلاعُهُم على الآدابِ الغربيّةِ، بل واستقرارُ بَعضِهِم في بلدانِ المهجرِ إلى النهلِ من الأنمُوذجِ الغربيِّ، فنمَا ارتباطُهُم بالغربِ وحضارَتِهِ واكتشفُوا المسرحَ والقصّةَ والرواية واستهوتهُم الرومنطيقيّةُ استهواءً تجلّت آثارُهُ في إنتاجِهِم الأدبيِّ والفكريِّ.

٢) الإسهَامَاتُ اللغويّـةُ

أسهمَ المسيحيّونَ العربُ في معالجةِ العديدِ من قضايَا اللغةِ، ويَهمُّنَا في هذا المُستوَى من البحثِ الوقوفُ عند جُهودِهِم في مَجَالي البحوثِ اللغويّةِ ونشاطِ مجامعِ اللغةِ العربيّةِ.

أ) البحوثُ اللغويّةُ

اجتهدَ العديدُ من اللغويينَ في دِراسةِ اللغةِ العربيّةِ، فأمعنُوا في تدبُّرِهَا والتبحُّرِ في مُعارَضتِهَا بسائرِ اللغى تمحيصًا للحقيقةِ ودفاعًا عن اللغةِ المُضريّةِ وإيضاحًا لما فيهَا من دَقائِقِ الأوضاعِ وخفايَا الأسرارِ وغوامِضِ الحُرُوفِ وخصائِصِهَا وبدائعِ الصيغِ وأوزَانِهَا وما فِيهَا من مُختلِفاتِ لُغَى القبائِلِ.[٨٤] يقول الأب أنستاس ماريّ الكرملّي: «غيرَ مُبتغٍ أجرًا ولا شكورًا. إنّما أمنيتِي خدمةُ العربيّةِ وحملُ أبنائِهَا على السيرِ في مثلِ هذا النهجِ.[٨٥]

وبلغَ تحمّسُ جبر ضومط للغةِ العربيّةِ حدَّ قولِهِ: «لو كان لي من الأمرِ شيءٌ وعندِي مالٌ لأنفقتُ على تعليمِ العربيّةِ أو قُل على تعزيزِهَا في الصينِ والهندِ وتركستان مليُون جنيه في السنةِ على الأقلِّ، وأكونُ مع الأيّامِ الرابحَ أدبيًّا وماديًّا، ولو كنتُ تقدّمتُ

---

٨٤ يقُول خليل مطران: «أمّا الأمنيةُ التي كانت تَجيشُ بي، فهي (...) أن أستطيعَ إقناعَ الجامدينَ بأنّ لُغتنَا أمّ اللغاتِ إذا حُفظت وخُدمت حقّ خِدمتِهَا، ففيها ظروفُ الكفايةِ لتُجاري كلّ لغةٍ قديمةٍ وحديثةٍ في التعبيرِ عن الدقائقِ والجلائلِ من أغراضِ الفُنونِ». خليل مطران، **ديوانُ الخليلِ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ١٣

٨٥ أنستاس ماري الكرملّي، **نشوءُ اللغةِ العربيّةِ واكتهالِهَا**، مصدرٌ مذكورٌ، ص١

على الزمنِ الذي أنا فيهِ خمسينَ سنة، وكان لي من الأمرِ شيءٌ لكنتُ عزّزتُ العربيّةَ في شمالِي إفريقيا إلى أقصَى غايتهِ.»[٨٦]

إنّ الجُملةَ عند ضومط «صورةُ الفكرِ اللفظيّةِ»[٨٧] وليست على الإطلاقِ مجالَ زُخرُفةٍ وتزويقٍ بالمُحسّناتِ البديعيّةِ والبيانيّةِ، وليست ترفًا أدبيًّا ولا يجبُ أن تكون. وإذا كانت الفصاحةُ هي في سُهولةِ فهمِ المُرادِ من اللفظةِ وسُهولةِ التلفّظِ بها معًا، فإنّ غايةَ الجُملةِ هي توصيلُ المادّةِ الفكريّةِ بأسرعِ وأدقِّ سبيلٍ إلى المُتلقّي بحيثُ يكونُ فهمُ مُجملِ المعانِي المُرادةِ منها يُدرِكُهُ العقلُ مع أقلِّ تعبٍ مُمكِنٍ.[٨٨]

أمّا الفعلُ الكتابيُّ عند ضومط فإنّ تحقيقهُ يكونُ في انطباقِ الصورةِ اللفظيةِ الكلاميّةِ على الصورةِ المعنويّةِ الذهنيّةِ وهذا الانطباقُ عندهُ هو «سرٌّ من أسرارِ البلاغةِ، بل هو رُكنُهَا الذِي تستندُ إليهِ.»[٨٩]

ويتوسّعُ ضومط في حديثِهِ عن البلاغةِ مُعتبرًا أنّها لا تكونُ في الكلمةِ المُفردَةِ أو حتّى في الجُملةِ المُفردَةِ إنّها فعلٌ يتجاوزُ كُلّ الأجزاءِ ليشملَ المجمُوعَ بكُلِّيتِهِ، البلاغةُ هي في المقالةِ أو الكتابِ برمّتهِ.»[٩٠] وكأنّ ضومط يرسمُ هنا صُورةً تعتمدُ مبدأ الوحدةِ العضويّةِ للفعلِ البلاغيِّ عندما يرَى أنّ الكتابَ لا يكونُ بليغًا إلاّ إذا كان هُناكَ ارتباطُ الجُملِ بالقِطعةِ والقِطعةِ بالمقالةِ أو الفصلِ والفُصُولِ بأبحاثِ الكتابِ على الجملةِ.[٩١]

وهو يؤكِّدُ أنّ لِكلِّ عصرٍ بلاغتهُ الخاصّةُ بهِ، ولذا فلا يجدُرُ بالكتّابِ المُعاصِرينَ أن ينهجُوا على خطواتِ عصرٍ سبِقَهُم لا بُدّ لهُم من اعتمادِ بلاغةِ عصرِهِم الذي فيه

---

٨٦ جبر ضومط، **فلسفةُ اللغةِ العربيّةِ وتطوّرها**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ١٣٠

٨٧ جبر ضومط، **الخواطرُ العرابُ في النحوِ والإعرابِ**، ط ٣، بيروت، المطبعةُ الأدبيّةُ، ، ١٩٢٨، ص٩

٨٨ جبر ضومط، **فلسفةُ اللغةِ العربيّةِ وتطوّرها**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ٥٨

٨٩ المصدرُ نفسهُ، ص ٥٨

٩٠ جبر ضومط، **الخواطرُ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ٢٦

٩١ المصدرُ نفسهُ، ص ٢٧

يحيونَ وفيهِ يمارسُونَ الكتابةَ، وهذا طبيعيٌّ لأنّ الرجلَ كان من أبرزِ دُعاةِ التجديدِ اللغويِّ آنذاك.[٩٢]

وانتبه الأب أنستاس ماري الكرملّي إلى أهميّةِ الصحافةِ في خدمةِ اللغةِ العربيّةِ فأنشأَ مَجلّةَ «لغةِ العرب»[٩٣] وضمّنَهَا عديدَ الأركانِ اللغويّةِ نذكُرُ منها «فوائدَ لُغويّةً»[٩٤] و«خواطر لُغويّةً»[٩٥] و«أغلاطَ الأعلامِ اللغويّة»[٩٦] و«نكتًا وغرائبًا لغويّةً»[٩٧] و«أصولَ الأسماءِ ومعانِيها»[٩٨] و«فلتاتِ النحويّينَ،»[٩٩] وقد ساهمت هذه المجلّةُ آنذاكَ في تبسيطِ العديدِ من المسائلِ اللغويّةِ وخاصّةً في العنايةِ باللغةِ العربيّةِ وآدابِهَا، فاستحالت مرجعًا لا غِنًى عَنهُ لمن رامَ البحثَ في الصحافةِ الأدبيّةِ واللغويّةِ خاصّةً والتراثِ اللغويِّ العربيِّ عامّةً.

ب) المجامعُ اللغويّةُ

انصرفت جهودُ العديدِ من أعلامِ اللغويّينَ والأدباءِ إلى إنشاءِ مجامعَ للّغةِ

---

٩٢ انظر: التجديد اللغويّ وأعلامهُ من المسيحيين العرب، ب.٣ من هذا البحثِ

٩٣ وهي في ٩ ج غيرَ أنّنا نهتمُّ بمجلّداتها السنويّةِ الستِّ الأخيرةِ (١٩٢٦– ١٩٣١) الصادرةِ في فترةِ ما بين الحربينِ

٩٤ انظر: **مجلّة لغة العرب**، «تآخي العربيّةِ واللّغاتِ الغربيّةِ»، السنة ٦، ج٥، ١٩٢٨، ص٣٢١. اللغةُ العربيّةُ والتجدّدُ، س٧، ج ٢، ١٩٢٩، ص ١١٣

٩٥ انظر: المصدرُ نفسهُ، **خواطرٌ في اسمِ الآلةِ**، س ٥ ، ج ١ ، ١٩٢٦، ص ١٦

٩٦ انظر المصدرُ نفسهُ:

غلطُ الأعلامِ في تعريفِ الإدغامِ، س٦، ج ١، ١٩٢٨، ص ٤٤٩

لم يغلط السيوطِي إلاّ غلطةً واحدةً، س٧، ج ١١، ١٩٢٩، ص ١٦٦

بعضُ ما في المُعجمِ من أوهامٍ، س٦ ، ج ٨، ١٩٢٧، ص ٥٨٦

٩٧ المصدرُ نفسهُ، س ٦ ،ج ٥، ١٩٢٨، ص ٣٥٠

٩٨ المصدرُ نفسهُ، معنى اسم بغداد، س٤،ج ٢ ، ١٩٢٦، ص٨٠، أصلُ كلمةِ التصوّف، س،ج١ ، ١٩٢٨، ص ٢١٤

٩٩ المصدرُ نفسهُ، فلتةُ لجلال الدين السيوطِي ولا بن عقل في شرحِ الألفيّةِ، س ٦، ج١، ١٩٢٨، ص ٥٣٢

العربيّة[١٠٠] وتولّى عُضويّتها، وفي هذا السياقِ يندرجُ نداءُ الشيخِ إبراهيم المُنذِر بضرُورةِ إنشاءِ مجمعٍ علميٍّ لُبنانيٍّ في الثلاثيناتِ من القرنِ العشرين، وتمكّنه بمُساعدةِ زُملائِهِ النوابِ من انتزاعِ مُوافقةِ مجلسِ النوّاب في ٢٠ فيفري ١٩٢٨[١٠١]. وتألّفَ المجمعُ العِلميّ اللبنانيّ من خمسةَ عشرَ عِضوًا،[١٠٢] برئاسةِ عبد الله البُستاني، وكانت أهدافهُ المُحافظةَ على اللغةِ العربيّةِ وترقيتِها وإلى الخوضِ في المباحثِ المُتعلّقةِ بأصولِها وآدابِها. ولكنّ أميل إدّه المُعارِضُ الأوّل لإنشاءِ هذا المجمعِ عمدَ عندَ تولّيهِ رئاسة مجلسِ الوُزراء إلى إلغائهِ سنة١٩٣٠[١٠٣].

مجمَعُ اللغةِ العربيّةِ بدمشق: تأسّس سنة ١٩١٩ وكان من بينِ مُراسليهِ من كانُوا أعضاءً بالمجمعِ العلميِّ اللبنانيِّ، فاعتنى بدِراسةِ اللغةِ العربيّةِ نحوًا وكتابةً وتعليمًا، وبَحثَ في دلالاتِ ألفاظِها وناظرَها بأخَواتِها الساميات، وشملَ نشاطُ المجمَعِ أيضًا دِراساتٍ مُعمّقةٍ في التعريبِ والنقلِ ووضعَ المُصطلحاتِ العربيّةِ المُناسبةِ، وبَحثَ في الآدابِ العربيّةِ قديمِها وحَديثِها نشرًا للمخطوطِ وإحياءً للتراثِ. وتُعدُّ مَجلّةُ مَجمَعِ اللغةِ العربيّةِ بدمشق سِجِلًّا حافلاً بنشاطاتهِ اللغويّةِ والأدبيّةِ وجهُودِ أعلامهِ[١٠٤] الفِكريّةِ المختلفةِ.

مجمَعُ اللغةِ العربيّةِ في القاهرة: تأسّس بمقتضى المرسومِ الملكيِّ في ١٣ ديسمبر

١٠٠ ويُقصدُ بالمجمعِ جمعٌ من الباحثِينَ المُتخصِّصينَ للتوسّعِ في الموضوعاتِ التي يُجيدُونها تداوُلاً للبحثِ فيها بعُمقٍ. انظر: *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1968, Vol 1, p.164.
ولمزيدِ التوسّع انظر: **مجلّة مجمَع اللغة العربيّة في القاهرة**، مج ١، ١٩٣٢، ص١٧

١٠١ وفقَ **الجريدةِ الرسميّةِ اللبنانيّةِ** سنة ١٩٢٨، ع ٢١٤٥، بتاريخ ١٩٢٨/٠٢/٢٤، ص ٢

١٠٢ تسعة منهُم على الأقلِّ مسيحيّون عرب هم: عبد الله البستاني رئيسًا، والأعضاءُ: بولس خوري وعيسى اسكندر المعلوف ولويس المعلوف وإلياس فيّاض وإبراهيم المنذر وبولس عبّود ووديع عقل وأفرام الرحماني.

١٠٣ ألغاهُ بموجبِ المرسُومِ رقم ٤، بتاريخ ١٩٣٠/٠١/٣١. انظر: **الجريدة الرسميّة اللبنانيّة**، سنة ١٩٣٠ ع١، ص ٢

١٠٤ يهمّنا أن نذكرَ منهُم عيسى اسكندر المعلوف ومتري قندلفت باعتبارهما من الأعضاءِ المُؤسِّسينَ لهذا المجمع. انظر: Rached HAMZAOUI, *L'académie arabe de Damas et le problème de la modernisation de la langue arabe*, E.J. Brill, Leiden, 1965.

١٩٣٢ فأوكلت له مُهمّةُ المُحافظةِ على سلامةِ اللغةِ العربيّةِ، وحُدِّدَ عددُ أعضائهِ بعشرينَ من بينهم فارس نمر وأنطون الجميّل، وكان من أهمِّ نشاطاتهِ إطلاقُ القياسِ والتوسّعِ في الاشتقاقِ وتبسيطِ الصرفِ والنحوِ[١٠٥].

غيرَ أنّ التعاوُنَ كان قائمًا بين هذهِ المجامعِ خدمةً للغةِ العربيّةِ وآدابِهَا ونشرًا للتراثِ الفكريِّ العربيِّ عامّةً. بقي أن نُلمِعَ إلى أنّ تضلّعَ المسيحيين العرب في اللغةِ العربيّةِ وفي العديدِ من اللغاتِ الأجنبيّةِ أهّلَهُم لترجمةِ وتعريبِ العديدِ من المُؤلّفاتِ العلميّةِ والأدبيّةِ والتربويّةِ والدينيّةِ. لقد كانوا جسرًا بين الحضارتينِ العربيّةِ والغربيّةِ. وكانت جُهودُهُم في مجالِ اللغةِ مدخلاً مُهمًّا لإسهاماتِهم في العديدِ من المجالاتِ الأخرى وخاصّةً العلميّةَ منهَا.

٣) الإسهاماتُ العلميّةُ

تنوّعت إسهاماتُ المسيحيينَ العرب وفقًا لتنوّعِ مجالاتِ تخصُّصِهِم العلميّةِ، فقد اضطلعَ المُهتمُّونَ بعلمِ الطبِّ مثلاً بأدوارٍ بارزةٍ تنظيرًا ومُمارَسةً، خاصّةً وقد صار الطبُّ علمًا صحيحًا يرتكِزُ على المادّةِ الملمُوسةِ وعلى التجاربِ المحسُوسةِ. يقُول جورج صوايا في هذا السياقِ: «قد خطَا علمُ الطبِّ منذُ مُنتصفِ القرنِ الفائتِ إلى هذا التاريخِ خُطواتٍ واسعةً غيّرت شكلَهُ الذي كان مَبنيًّا على الظنونِ والخُرافاتِ والأوهامِ إلى علمٍ دقيقٍ مبنيٍّ على أسُسٍ مَكِينةٍ من التنقيبِ والتمحيصِ حتّى باتت كلّ مادّةٍ من موادِّهِ علمًا مُتّسعًا قائمًا بذاتهِ (...)، ثمّ ترتبطُ هذهِ الموادّ ببعضِهَا ارتباطًا مُحكمًا كدعائمَ وأركانٍ ترتكِزُ عليهَا بنايةُ الطبِّ (...)، ثمّ يتفرّعُ هذا العلمُ إلى أخصائيّاتٍ عديدةٍ (...)، يضطرُّ المنصرفُونَ إليهَا احترافهَا دونَ سواهَا، مع الانكبابِ على درسِهَا (...)، ليتمكّنُوا من الإحاطةِ بكلِّ دقائِقهَا وليُفسَحَ لهُم بعدَ ذلكَ مجالُ الاكتِشافِ والاختِراعِ والتوليدِ والتصنيفِ»[١٠٦].

---

١٠٥ انظر: Rached Hamzaoui, *L'académie de la langue arabe du Caire*, Publications de l'Université de Tunis, 1975.

١٠٦ جورج صوايا، **المَناهجُ الطبيّةُ لاتّقاءِ الأمراضِ الافرنجيّةِ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ١٠

وإنّ جورج صوايا ليعجبُ إعجابًا بذكاءِ العربِ في هذا المجالِ عند دِراستهِ للبونِ الشاسعِ بين ما كانُوا يُسمّونهُ طِبًّا في الزمنِ الخالِي والطبَّ في عصرهِ، إذ يقُول: «إنّني أشدُّ الناسِ إعجابًا بذكاءِ العربِ وبتفوُّقِ نوابغِهم، لذلك شرعتُ بوضعِ كتابٍ موضُوعهُ الطبُّ عند العربِ عوّلتُ على نشرهِ في اللغةِ العربيّة فالإسبانيّةِ والإنكليزيّةِ وسأحاولُ إيفاءهُ ما يستحقُّ من التدقيقِ والتنقيبِ.»[١٠٧]

ولم يكتفِ صوايا بالبحثِ في تاريخِ هذا العلمِ وتطوُّرهِ، بل كان أيضًا من أبرزِ ناشري التعاليمِ الطبيّةِ وسُبلِ الوقايةِ من الأمراضِ الخبيثةِ ويُسمِّيها الاحتياطاتِ الهيجينيّةَ مُعرِّفًا الهجين HYGIÈNE بقولهِ: «هو عِلمٌ مُتّسعٌ شديدُ الأهميّةِ معناهُ قانونُ الصحّةِ، يبحثُ في النظافةِ وفي كيفيّةِ اتّقاءِ الجراثيمِ وتنظيمِ المعيشةِ على أساسٍ علميٍّ في الاستحمامِ وغسلِ الثيابِ وغيرَ ذلكَ ممّا يتوجّبُ معرفتهُ.»[١٠٨] إلى جانبِ اهتمامهِ بالأمراضِ الافرنجيّة[١٠٩] ويقصدُ بها الأمراضَ الزهريّةَ (الجنسيّةَ) كالسفلس والتعقيبة.[١١٠]

---

١٠٧ جورج صوايا، **المناهجُ الطبيّةُ لاتّقاءِ الأمراضِ الافرنجيّةِ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ١٣

١٠٨ المصدرُ نفسهُ، ص١١

١٠٩ وهي أمراضٌ أطلقَ عليها جورج صوايا هذا الاسمَ لسببينِ. يقُول: «الأوّلُ تاريخيٌّ، تُطلقُ لفظة« افرنجيٌّ» في سوريّا ولبنان وسائرِ البُلدانِ العربيّةِ على الغربيينَ عمومًا ومن ضِمنهم الأمريكيّونَ، وقد كان هذا الاسمُ في الأصلِ يُطلقُ على الافرنسيِّس وحدهُم لأنّ الكلمةَ مُعرّبةٌ عن (Frank) وهو اسمٌ لإحدَى القبائلِ الجرمانيّةِ التي أجلت الرومان عن غالية Gaule ومن هذهِ القبيلةِ اشتُقَّ اسمُ فرنسا وعليهِ أنّ الافرنسيين كانُوا أوّل من خالطنّا من شُعوبِ أوروبا، وكانُوا يلقّبُونَ بهذا الاسم الذي أطلقهُ العربُ بعدئذٍ على كلِّ الأوروبيينَ الذينَ كانُوا يؤمُّونَ البلدانَ العربيّة إلى أن باتَ لقبًا لكلِّ أجنبيٍّ مُتبرنطٍ. وبما أنَّ السفلس قد انتقلَ بالعدوَى إلى رُبوعنَا من هؤلاءِ الفرنجةِ، لأنّهُ لم يكن موجودًا في الشرقِ قديمًا، ولم يُعرف في أوروبا إلا بعد سنةِ ١٤٩٣ (...)، وقد دُعيَ بالمرضِ الإفرنجيِّ نسبةً إلى فرنك، أي يُصبحُ بكلِّ عدالةٍ أن يُطلقَ عليهِ المرضُ الإفرنجيُّ لأنّهم الّذينَ حملُوهُ إلينَا.» ثمّ يُضيفُ: «أمّا السببُ الثاني: اجتماعيٌّ سياسيٌّ وهو التيارُ الأجنبيُّ المُندفعُ اليومَ اندفاعَ السيلِ الجارفِ نحو بلادنَا وتيّارُ الهجرةِ الذي نندفعُ نحنُ معهُ إلى البلدانِ الأجنبيّةِ (...) فقد استفحلَ أمرُ هذه العللِ السامّةِ في سوريا بعد الاحتلالِ الافرنسي.» المصدرُ نفسهُ، ص٨

١١٠ وهي أمراضٌ تُسمّي بالأسبانيّةِ (En Fermedades Venereas) وبالإنكليزيّةِ (Venereal diseases) ويُرجعُ جورج صوايا أصلَ تسميتهَا إلى طبيبٍ عاشَ في أواخرِ القرنِ الخامسَ عشرَ بعدَ الميلادِ اسمهُ فيليب ورليوس بارسلسو وهو طبيبٌ ألمانيٌّ كان يُلقّبُ بـ «أب الطبِّ الخُرافيِّ» (١٤٩٣–١٥٤١)، الذي أطلقَ هذا التعبير على الأمراضِ التي تنتقلُ بالتلامسِ الجنسيِّ وعنى بها الأمراض التي تقتصُّ بها آلهةُ الحُبِّ «Venus من عبدانها.» المصدرُ نفسهُ، ص١٥

أمّا أمين الجميِّل فقد تعرّضَ بوُضوحٍ وتبسيطٍ إلى «المِيكرُوباتِ» أي الجراثيمِ أو الأمراضِ الميكروبيّةِ المعرُوفةِ بالعفنيّةِ أو المُعديّةِ والوبائيّةِ مُعرِّفًا الميكروبَ بقولهِ: «هو كائنٌ حيٌّ مُتناهٍ في الصغرِ، والاسمُ يُونانِيٌّ مُركّبٌ من لفظتينِ تُفيدَانِ الحيّ الصغيرَ، وأعلم أنّ عشرةَ ملايينَ منهُ قد يبلغُ وزنُها مِيلغرامًا واحدًا وأنّ القطرةَ من السوائلِ قد تشتملُ على خمسينَ ألفًا من الميكرُوباتِ.»[111]

ويستعرضُ الجميِّل على امتدادِ أربعةَ عشر فصلاً من فُصولِ كتابهِ «**علمُ الصحّة**» طُرقَ انتقالِ هذه الميكرُوباتِ وسُبلَ الوقايةِ منها وعلاجَها على الأرضِ وفي الماءِ والهواءِ والمآكلِ والمشربِ والمسكنِ والملبسِ، وقد لخّصَ عملهُ في جدوَلينِ أوّلهُمَا خاصٌ بمواردِ العدوَى والثاني جدولٌ عمليٌّ لاتّقاءِ الأمراضِ.[112]

ولئن كانت جُلُّ كتاباتِ العلماءِ مُوجّهةً إلى عامّةِ الناس، لذلك عَنوا بتبسيطِهَا وتحاشوا ما قد يصعبُ فهمهُ من تعاليمَ طبيّةٍ، فإنّ كتاب «**آدابُ الطبِّ وحياةُ الطّبيب**» لفؤاد طانيوس غصن كان مُساهمةً واعِيةً في مجالِ علمِ الطبِّ باعتبارِهِ في اعتقادِنَا مُؤلّفٌ لا يجبُ أن تخلُو منهُ وِسادةُ طالبِ طبٍّ، وهذهِ غايةُ مؤلِّفهِ، يقُول مُوجِّهًا خطابهُ إلى أطبّاءِ عصرهِ: «يجبُ علينَا يا أخي الحكيم إذا أردنَا تكوينَ أطبّاءَ مُتفوّقِينَ أن نبتدئ بتهيئةِ طلاّبِ طبٍّ مُتفوّقِينَ وأن ننتخِبهُم من بين شبّانٍ اُعتُنِيَ بدرُوسِهِم الثانويّةِ عنايةً جيّدَةً، وقد كان لا يتقدّمُ فيما مضى إلى درسِ الطبِّ إلاّ كلٌ من أتمّ علومهُ المدرسيّةَ كلّها، ودرس اللغات القديمةَ والفلسفةَ، غيرَ أنّ هذا الأمرَ قد أُهملَ اليوم تقريبًا وأصبح الكُلُّ يعتقدونَ بأنّهُ ما دامَ الطبيبُ بارعًا في مِهنتهِ فعلامَ يُطلَبُ منهُ زيادةٌ عليهَا.»[113]

لقد تفطّن فؤاد غصن لهذا الإهمالِ فقامَ يدعُو إلى تعلُّمِ الطبِّ، فشبّه الطبيب

---

١١١ أمين الجميِّل، **علمُ الصحّةِ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ٨

١١٢ المصدرُ نفسهُ، ص ١٠٦

١١٣ فؤاد طانيوس غصن، **آدابُ الطبِّ وحياةُ الطبيب**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ٢٨

بالراهبِ إذ يقول: «إنّ هاتين المِهنتين تجتمعانِ في نقطةٍ هي أنّهمَا تتطلّبانِ ممّن يُريدُ الدخولَ فيهِمَا الإخلاصَ لمثلٍ أعلى أو مَثَلٍ علويٍّ غير بشريٍّ والرضا بكلِّ التضحياتِ الّتي يستطيعُ أن يكافئَ عليها الشعورُ بحُسنِ القيامِ بالواجبِ.»[١١٤] غيرَ أنّهُ في مُقابلِ هذهِ الدعوةِ حدّدَ جملةً من الشروطِ، فضبط الصفاتَ الضروريّةَ الكافيةَ لتكونَ طبيبًا وهي صفاتٌ جسميّةٌ وعقليّةٌ وأخلاقيّةٌ[١١٥]. وتعرّضَ للمشاكلِ المُرتبطةِ بتكوينِ الطبيبِ[١١٦] كضرُورةِ درسهِ للغاتِ الحيّةِ[١١٧] وتلقّيهِ لتعليمٍ مُزدوجٍ (نظريٍّ وتطبيقيٍّ)[١١٨] وتمكُّنهِ من الاصطلاحاتِ الفنيّةِ[١١٩]. ليخلُصَ إلى الحديثِ عن شُروطِ نجاحِ الطبيبِ في تجهّزهِ وزياراتهِ وفحصهِ وتشخيصهِ للمرضِ ووصفاتهِ وواجباتهِ ومسؤوليّتهِ القانونيّةِ والأدبيّةِ وأجرهِ وعلاقتهِ بزُملائهِ وبالصيادلةِ وتبعاتهِ الأدبيّةِ والمدنيّةِ والجزائيّةِ وانخراطهِ

١١٤ فؤاد طانيوس غصن، **آدابُ الطبِّ وحياةُ الطبيبِ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ٩

١١٥ المصدرُ نفسهُ، ص ١٤

١١٦ المصدرُ نفسهُ، ص ٢٨

١١٧ انظر قولهُ: «إنّ درسَ اللغاتِ الحيّةِ ضروريٌّ لكلِّ المُثقفينَ في أيّ زمنٍ كانُوا، لا سيّما في هذه الأيّامِ التي يزدادُ توثّقُ العلاقاتِ الدوليّةِ يومًا عن يومٍ، فهو والحالةُ هذهِ جليلُ الفائدةِ للأطبّاءِ (...)، لأنّهُ يسنّي لهم مُسايرةَ التقدمِ العلميّ إذ يطالعونَ النشريّاتِ المُهمّةَ في نصّهَا الأصليِّ، وقد كانت اللغاتُ الافرنسيّةُ والألمانيّةُ والأنقليزيّةُ ولا تزالُ اللغاتُ المقدّمةُ في النشرياتِ العلميّةِ، حتّى أنّ اليابانيينَ ولهم في العلومِ الطبيّةِ الآثارُ العظيمةُ لا ينشرُونَ نتائجَ أعمالِهِم إلاّ في هذه اللغاتِ، وهكذا الأسبانيّةُ واللاتينيّةُ، فسيكون لهما مُستقبلٌ في هذه العلومِ يُغري بتعلّمها لأنّ علماءَ الطبِّ قد كثرُوا في إيطاليا وإسبانيا وأمريكا الجنوبيّة، وأنّ الإنكليزيّة والإسبانيّة والإيطاليّة ضروريٌّ تعلّمُها من وجهةِ فائدةِ المهنةِ الطبيّةِ»، المصدرُ نفسهُ، ص ص٣٠–٣١

١١٨ إذ يجبُ على طالبِ الطبِّ أن يُخالط كلّ المُستشفياتِ منذُ تسجيلِ اسمهِ في المعهدِ الطبيِّ، وإنّما هي عادةٌ يتّخذُهَا بسهولةٍ كلّ الطلابِ الذينَ يرغبُونَ في الطبِّ العمليِّ، فيشعُرونَ بأنّ الساعاتِ التي تمرُّ بهم وهم في غُرفِ المرضَى هي أفضلُ ساعاتِ أيّامِهِم، أمّا الذين يُشكُّ بصحّةِ دعوتِهِم للطبِّ ففي مُخالطتِهِم المُستشفياتِ تجربةٌ لهُم، لأنّ نُفورَهُم الطبيعيَّ من الأشياءِ التي تصدمُ حاسّتي النظرِ والشمِّ وتأثّرِهِم الشديدِ من منظرِ الآلامِ الجسميّةِ يتضاءلانِ رُويدًا رُويدًا –حتّى يتلاشيا في وقتٍ قريبٍ ويحلُّ محلّهُما الاهتمامُ العقليُّ العلميُّ. المصدرُ نفسهُ، ص٣٣

١١٩ المصدرُ نفسهُ، ص ٤٩. ويُراجعُ أيضًا: مُعجمينِ وضعهُمَا فُؤاد غُصن لهذهِ الغايةِ هما:
مُعجمُ توحيدِ مُصطلحاتِ الأمراضِ باللغاتِ الثلاثِ العربيّةِ والفرنسيّةِ والإنكليزيّةِ، بيروت، ١٩٢٨
معجمُ توحيدِ ترجمةِ مُصطلحاتِ التشريحِ إلى اللغةِ العربيّةِ، بيروت، ١٩٣٨

في النقاباتِ الطبيّةِ.[١٢٠] وهكذا كان لِهؤلاءِ العُلماءِ فضلٌ كبيرٌ ليسَ فقط في نشرِ التعاليمِ الطبيّةِ بل في وعيِهِم بأهميّةِ علمِ الطبِّ، فقامُوا يدعونَ إلى تعلّمِهِ وفقَ مناهجَ عِلميّةٍ مضبُوطةٍ لا يُقلّلُ استنباطُهَا أو اقتباسُهَا من أهمِّيتِهَا.

ولم تَحُل صعوبةُ علمِ الفلكِ دونَ الاهتمامِ به والسّعيِ إلى تبسيطِهِ يقُول يعقوب صُروف: «(...) فهو من أعوصِ العلومِ لأنّهُ مبنيٌّ على أدقِّ القوانينِ الرياضيّةِ والطبيعيّةِ ولكنّ مبادِئهُ العامّة لا يصعبُ تجريدُهَا من هذه القوانينِ وبسطِهَا على أسلوبٍ يُقرِّبُهَا من الأذهانِ حتّى يفهمَهَا كلّ أحدٍ بنوعٍ عامٍّ، فيرى فيها من الفُكاهةِ ما لا يراهُ في أفكهِ القصصِ الموضُوعةِ ولا أفكهَ من النظرِ في كتابِ الطبيعةِ والاطّلاعِ على ما فيهِ من المُدهشّاتِ. وهذا ما أردنَا بيانهُ (...)، فإنّ مُرادنَا أن نشرحَ حقائقَ علمِ الفلكِ على أسلوبٍ يفهمُهُ العامّةُ لخُلوِّهِ من التدقيقِ الرياضيِّ، ويرضى به الخاصّةُ لاشتمالِهِ على كلِّ ما عُرِفَ من الحقائقِ الفلكيّةِ حتّى الآنَ.»[١٢١]

وساهمَ صروف في تبسيطِ علمِ الفلكِ، فتعرّض إلى الآراءِ القديمةِ حول هذا العلمِ فأوضَحَهَا على علاّتِها إذ يقُول: «فما وجَدهُ القُدماءُ من جهةِ قُطرِ القمرِ وبُعدِهِ قريبٌ من الحقيقةِ، وأمّا ما وجدُوهُ عن أقطارِ الشمسِ والسيّاراتِ وأبعادِهَا فأقلُّ من الحقيقةِ كثيرًا (...)، ولم يكن في الإمكانِ معرفةُ الأقطارِ الحقيقيّةِ والأبعادِ الحقيقيّةِ إلاّ بعد اكتشافِ التلسكُوب (...)، ولكنّ الذي يقضِي بالعجبِ هو الاستمرارُ على القولِ بأنّ الأرضَ واقِفةٌ في مركزِ الكونِ، والشمسَ والنجومَ كلّها تدُورُ حولَهَا مع ما عرفُوهُ من أقطارِهَا وأبعادِهَا، ولِذلك تقوّضَ مذهبُهُم حالمًا ظهرَ المذهبُ الجديدُ.»[١٢٢] ثمّ

---

١٢٠ فؤاد طانيوس غصن، **آدابُ الطبِّ وحياةِ الطبيبِ**، مصدرٌ مذكُورٌ، الصّفحاتُ: ٦٣ + ٦٩ + ٨٨ + ٩١ + ١٢٤ + ١٣٦ + ١٤٤ + ٢٠٣ + ٢٣٣ + ٢٤٤ + ٢٥٤ + ٢٧٠

١٢١ يعقوب صروف، **بسائطُ علمِ الفلكِ**، مصدرٌ مذكورٌ، ١٩٣٣، ص ١

١٢٢ المصدرُ نفسهُ، ص ١١

انصرفَ يوضِّحُ الآراءَ الجديدةَ في علمِ الفلكِ[١٢٣] مُبيّنًا حركاتِ الشمسِ والسيّاراتِ ونسبةَ بعضِهَا إلى البعضِ الآخرِ،[١٢٤] وتحدّثَ عن نامُوسِ الجاذِبِيّةِ، وسِعةِ الكَونِ وأبعادِهِ[١٢٥]، وأبانَ سببَ الكُسوفِ والخُسُوفِ وتناولَ الشمسَ والقمرَ والسيّاراتِ وذَواتِ الأذنابِ التابعةِ للنظامِ الشمسيّ[١٢٦]. ثمَّ بحثَ في النجومِ الثوابتِ وبعضِ مُلابساتِهَا،[١٢٧] فعرضَ آراءَ العلماءِ في تكوُّنِ الأجرامِ السماويّةِ بلُغةٍ سهلةٍ تُمهّدُ الطريقَ إلى مَعرفةٍ صحيحةٍ بعلمِ الفلكِ[١٢٨].

وتعرّضَ منصُور حنّا جُرداق إلى أصولِ علمِ الفلكِ فعرَّفَ الأرضَ جُرمًا سماويًّا والقمرَ أقربَ الأجرامِ السماويّةِ إلى الأرضِ يتبعُهَا ويدُورُ حولهَا، والشمسَ مصدرَ كلِّ قوّةٍ يستخدِمُهَا الإنسانُ، والنجومَ أبهَى المناظرِ الطبيعيّةِ وأوقَعَهَا في النفسِ.[١٢٩] واستعرضَ جُملةً من الآراءِ الفلكيّةِ الحديثةِ حول حالةِ الشمسِ والنجُومِ وجوِّ السيّاراتِ والسدم وتمدّد الكونِ.[١٣٠]

ولتقريرِ بعضِ هذهِ المسائلِ ومعرفةِ تركيبِ الكونِ ومقدارِ أبعادِهِ وهل هو مُنحَنٍ ومُنطبِقٍ على نفسهِ ومحدُودٌ كالكرةِ، واكتشافِ ما وراءَ الكونِ المنظورِ وما يحتوي

١٢٣ يقُولُ صروف في هذا السياقِ: «ثمّ توالت الاكتشافاتُ الفلكيّةُ والطبيعيّةُ إلى يومِنا هذا، وخلاصتُهَا أنّ الشمسَ أهمّ الأجرامِ السماويّةِ بالنسبةِ إلينَا، وهي في مركزِ الكواكبِ المُسمّاةِ بالنظامِ الشمسيِّ وهذه الكواكبُ تدورُ حولهَا على هذا الترتيبِ من الأقربِ إلى الأبعدِ: «عُطارد فالزهرةُ فالأرضُ فالمريخُ فالمُشتري فزُحل فاورانوس فنبتون (...) ويطلقُ على السيّارين عُطارد والزّهرة اسمَ السيّاراتِ الدنيا لأنّ فلكَيهِمَا ضِمنَ فلكِ الأرضِ، وعلى المريخِ وزُحل وأورانوس ونبتُون السيّاراتُ العُليا لأنّ أفلاكَهَا خارجَ فلكِ الأرضِ»، يعقوب صروف، **بسائطُ علمِ الفلكِ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص١٣

١٢٤ المصدرُ نفسهُ، ص ١٦

١٢٥ المصدرُ نفسهُ، ص ٢٠ + ٢٣

١٢٦ المصدرُ نفسهُ، الصفحاتُ: ٢٧ + ٣٢ + ٣٩ + ٤٩ + ٥٣ + ٦٨

١٢٧ المصدرُ نفسهُ، ص ٧٦ + ٨٤

١٢٨ المصدرُ نفسهُ، ص ٩٤

١٢٩ منصور حنّا جُرداق، **أصولُ علمِ الفلكِ الحديثِ**، مصدرٌ مذكورٌ، الصفحاتُ: ٣ + ٥ +١٦ + ١٨

١٣٠ المصدرُ نفسهُ، الصفحاتُ: ٢ + ٣ + ٤ + ٨ + ١٠

عليهِ من الأجرامِ القريبةِ بشّرَ جُرداق بظهورِ أكبرِ مرآةٍ فلكيّةٍ مُقعّرةٍ عاكِسةٍ وقعَ إعدادُهَا آنذاكَ في المُختبَراتِ البصريّةِ في جامِعةِ كاليفورنيَا بالولاياتِ المُتّحدةِ الأمريكيّةِ.[١٣١]

والنتيجةُ أنّ هؤلاءِ وإن قيلَ أنّهُم لم يكونُوا علماءَ اكتشافٍ، فقد ساهمُوا بوضُوحٍ في نشرِ العلومِ وتبسيطِ مفاهيمِهَا ومُواكبةِ ما يحدُثُ في الغربِ من إنجازاتٍ مُتّصلةٍ بها، فكتبُوا المقالاتِ العِلميّةَ في هذا المجالِ وضعًا وترجمةً وتلخيصًا.

أمّا المُؤرِّخونَ فقد عملُوا بجُهدٍ مُضنٍ في كتابتِهم للتاريخِ فنقّبُوا عن الوثائقِ ونشرُوهَا وحلّلُوا المُعطياتِ ودرسُوا ودرّسُوا علمَ التاريخِ وتركُوا آثارًا عِلميّةً مُتميِّزةً في هذا المجالِ، فساهمُوا في ولادةِ حركةٍ تأريخيّةٍ كان لها أثرُهَا البارز في الفكرِ العلميِّ العربيِّ عامّةً. ولئن كان من الصعبِ -في هذا المُستوى- الإلمامُ بالمدوّنةِ التاريخيّةِ لهؤلاءِ الأعلامِ، فإنّ اطّلاعًا على أكثرِ ما أمكنَ من نُصوصِهِم يكشِفُ وعيَهُم بأهميّةِ هذا العلمِ الحضاريّةِ. وحسبُنَا أن نقفَ عندَ جهُودِهِم في كتابةِ تاريخِ العربِ ونهضتِهِم والطوائِفِ والدولِ والمُدنِ والأُسرِ والأنسابِ والوثائقِ، وسيبقى هدَفُنَا من خلالِ دراسةِ هذه النماذجِ تبيّنُ إضافتِهِم في هذا المجالِ.

تاريخُ الوثائقِ وتحقيقُ المخطُوطاتِ: تستندُ كتابةُ التاريخِ عند أسد رستم إلى الأصول «فإذا ضَاعَت الأُصولُ ضاعَ التاريخُ معَهَا» وهذهِ قاعِدةٌ لا موضِعَ للجدالِ فيهَا وذلكَ «أنّ التاريخَ لا يقُومُ إلاّ على الآثارِ التي خلّفتهَا عقولُ السلفِ»[١٣٢]، ولهذا فقد ركّز جُهدهُ على نشرِ الوثائقِ الأصليّةِ وتحقِيقِ المخطوطاتِ[١٣٣]. وقد اغتنمَ فرصةً على المحفُوظاتِ المصريّةِ الرسميّةِ، فقدّم مجمُوعتينِ رئيسيّتينِ من الأصولِ الوثائقيّةِ هي

---

١٣١ منصور حنّا جُرداق، **أصولُ علمِ الفلكِ الحديث**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ١

١٣٢ أسد رُستم، **مُصطلحُ التأريخ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ١

١٣٣ خاصّةً وأنّ الرجل درسَ فنّ الخطِّ وكيفيّةَ معرفةِ التزويرِ في المخطوطاتِ والإمضاءاتِ الشخصيّةِ درسًا سمحَ له أن يُثبتَ أنّ وثيقةَ «الدزدار» أصليّةٌ أمام اللجنةِ الدوليّةِ المُكلّفةِ بالتحقيق في «قضيّةِ البُراق الشريف». انظر تفاصيلَ هذه القضيّةِ ضمنَ: أسد رستم، **وثيقةُ الدزدار وقضيّةُ البُراق**، بيروت، المطبعةُ الأمريكانيّة، ١٩٣١

«الأصولُ العربيّةُ لتاريخِ سُوريَا في عهدِ محمد علي باشا»[١٣٤] و«المحفوظاتُ الملكيّةُ المصريّةُ»،[١٣٥] فكان من الذينَ نبّهُوا إلى أهميّةِ هذه المحفوظاتِ وضرُورتِهَا لِفهمِ تاريخِ مصر فضلاً عن تاريخِ سُوريَا ولُبنان في عهد محمد علي باشا. وبحثَ أسد رستم عن مصادرِ التاريخِ اللبنانيِّ، فنشرَ بالاشتراكِ مع فؤاد أفرام البُستاني مخطوطةَ الأمير حيدر أحمد الشهابي،[١٣٦] ثمّ أخرجَهَا في ثلاثةِ مجلّدات اصطَلحَ على تسميتِهَا «أصُولاً». ثمّ نشرَا معًا وثيقةً ثانيةً للشيخِ أحمد بن محمد الخالدي الصفدِي،[١٣٧] رغم ما كان يعترِيهَا من اضطِرابٍ. وهكذا فإنّ مُساهمةَ أسد رستم في الكشفِ عن قسمٍ كبيرٍ من المخطُوطاتِ والوثائقِ المُتعلِّقةِ خاصّةً بعهدِ محمد علي وإبراهيم باشا والحُكمِ المصريِّ في بلادِ الشامِّ من جهةٍ،[١٣٨] وريادةَ فيليب حتِّي في تحقيقِ المخطوطاتِ العربيّةِ بأسلوبٍ علميٍّ منهجِيٍّ من جهةٍ أخرى،[١٣٩] تعكِسانِ بوُضوحٍ أهميّةَ الوثيقةِ «الأصلِ» في كتابةِ التاريخِ لدى هذينِ العلمينِ في سياقِ ما يُمكنُ أن نُسمِّيهِ بـ«تاريخِ الوثائقِ».

تاريخُ العربِ ونهضتِهِم: تهافتَ المُؤرِّخُونَ المسيحيّون العرب على كتابةِ تاريخِ

---

١٣٤ انظر: أسد رُستم، **الأصولُ العربيّةُ لتاريخ سوريا في عهد محمد علي باشا**، ٥ ج، بيروت المطبعةُ الأمريكيّة، ١٩٣٠

١٣٥ انظر: أسد رُستم، **المحفُوظاتُ الملكيّةُ المصريّةُ: بيانٌ بوثائقِ الشامِّ وما يُساعدُ على فهمِهَا ويوضِّحُ مقاصدَ محمد علي الكبير**، ٤ج، بيروت، المطبعةُ الأمريكيّة، ١٩٤٠–١٩٤١

١٣٦ انظر: أسد رُستم، (بالاشتراك مع فؤاد أفرام البُستاني)، **لبنان في عهدِ الأمراءِ الشّهابيين**، وهو ج ٢ + ٣ من كتابِ الدررِ الحسانِ في أخبارِ أبناءِ الزّمانِ، تأليف الأمير حيدر أحمد الشّهابي، ٣ ج، بيروت، المطبعةُ الكاثوليكيّة، ١٩٣٣

١٣٧ انظر: أسد رُستم، (بالاشتراك مع فؤاد أفرام البُستاني)، **لبنان في عهدِ الأميرِ فخر الدين المعنّى الثاني** (تأليف أحمد بن محمد الخالدي الصفدي)، ٢ج، بيروت، المطبعةُ الكاثوليكيّة، ١٩٣٦

١٣٨ انظر: مُؤلّفات أسد رُستم (بالإنكليزيّة):
The Royal Archives of Egypt and the origins of the Egyptian Expedition to Syria, 1831-1841, Beirut, The American Press, 1936
The Royal Archives of Egypt and The disturbances in Palestine, 1834, Beirut, The American Press, 1938

١٣٩ انظر مثلاً تحقيقهُ لبعضِ المصادرِ العربيّةِ وأبرزُها كتاب «**الاعتبار**» لأسامة بن منقذ وهو مخطوطٌ من مكتبةِ الاسكوريال في إسبانيا، الصّادرِ عن مطبعةِ جامعةِ برنستون، الولاياتِ المتّحدة الأمريكيّة، ١٩٣٠

العربِ، وكان أبرزُهُم فيليب حتّي[١٤٠] مؤلّفُ «**تاريخ العربِ**» من فترةٍ ما قبلَ ظهُور الإسلامِ إلى العهدِ العثمانيِّ وغيرِهِ من المُؤلّفاتِ بالعربيّةِ والإنكليزيّةِ،[١٤١] أمّا نهضةُ العربِ فقد كان من أبرزِ مُؤرِّخيهَا جورج أنطونيوس[١٤٢] وأسد رُستم من خلالِ مُساهمَاتِهمَا في تتبّعِ مرَاحِلِهَا وأعلامِهَا.[١٤٣]

تاريخُ الطوائفِ: عمدَ بعضُ المؤرِّخينَ إلى التأريخِ لطوائِفِهِم على نحوٍ يُبرِّرهُ تعدّدُ هذهِ الطوائفِ وتضارُبُ إيديولوجيّاتِهَا فكانت كتابَتُهُم للتاريخِ حقلاً مُمتازًا للصراعِ الإيديولوجيِّ، فللمارونيّةِ وأُسرِهَا أرّخَ اسطفان البشعلاني[١٤٤] ولطائفةِ الروم ملكيينَ وكاثوليك أرّخَ الأب يوسف الشمّاس[١٤٥] وقسطنطين المخلّصي.[١٤٦] وأمّا الأقباطُ فقد

---

١٤٠ وهو مُتخصّصٌ في تاريخِ العربِ ورئيسُ قسمِ الدراساتِ الشرقيّةِ بجامعةِ برنستون (١٩٢٦)، أنشأ مركزًا للدراساتِ العربيّةِ ومكتبةً عربيّةً إسلاميّةً في نفسِ الجامعةِ، وأنشأ دائرةَ المخطوطاتِ الإسلاميّةِ في مكتبةِ الكونغرس الأمريكي.

١٤١ انظر مُؤلّفاتِ فيليب حتّي (بالإنكليزيّة):
The Arabs, A short history, Princeton university Press, 1943
Descriptive Catalog of The Garrett, collection of arabi Manuscripts in the Princeton university Library, Princeton university Press, 1938

١٤٢ وهو باحثٌ في تاريخِ نهضةِ العربِ الحديثةِ. ولمّا دارت المُفاوضاتُ بين الحكومةِ البريطانيّةِ والملك عبد العزيز ابن سعود استدعاه الوفدُ البريطانيُّ سنة ١٩٢٧ للترجمةِ بينهُمَا. واصطحبهُ المستر كراين في مُقابلتهِ لابن سعود سنة ١٩٣١ للترجمةِ أيضًا. وكان من أمناءِ الوفدِ العربيِّ لمؤتمرِ فلسطين في لندن ١٩٣٩. وقد قام بجولةٍ زارَ خلالها بعض العارفينَ بتاريخِ العربِ الحديثِ، ودوّنَ ما عرفهُ منهُم في تقريرٍ كتبهُ بالإنكليزيّةِ للمستر كراين، وهو تقريرٌ جعلهُ علي الركابي بعد ذلك كتابًا عربيًّا سمّاهُ «**يقظةُ العربِ**».

١٤٣ انظر: أسد رُستم، **حروبُ إبراهيم باشا المصريِّ في سوريا والأناضول** (١٨٣١–١٩٤٠)، ٢ج، القاهرة، المطبعةُ السوريّة، ١٩٢٧

١٤٤ وقد كان مُتخصّصًا في تاريخِ الطائفةِ المارُونيّةِ فألّف «**تاريخَ الأُسرِ المارونيّةِ**» وهو بمثابةِ قاموسٍ أو مُعجمٍ بل هو موسوعةٌ تضمّ أخبارَ الأُسرِ المارُونيّةِ جمعاء وحقيقةَ أصلِ كلٍّ منها، وذِكرُ مَوَاطِنِهَا وأنسابِهَا وفرُوعِهَا ومشاهيرِهَا. وهذا الكتابُ يقعُ في نحوِ عشر مُجلّداتٍ مُرتّبةً على أساسِ الحُروفِ الأبجديّةِ. انظر: اسطفان فريحة البشعلاني، **تاريخُ بشعلي وصليما**، مصدرٌ مذكورٌ، ص٧

١٤٥ انظر: الأب يوسف الشمّاس، **الموجزُ، أي المُوجزُ في تاريخِ الرومِ الملكيين**، عرّبهُ عن الإيطاليّةِ ونشرهُ تباعًا في المجلّةِ المُخلّصيّةِ، ١٩٣٨

١٤٦ انظر: قسطنطين بن جرجس المخلّصي، **تاريخُ طائفةِ الرومِ الملكيّةِ والرهبانيّةِ المُخلصيّةِ**، مطبعةُ دير المُخلّص، ٢ج، ج١، ١٩٣٨، ج٢، ١٩٤٥

كتبَ تاريخَهُم جرجس فيلوثاوس عوض، فرفضَ تسميتَهُم أقباطًا بقولِهِ: «أقولُ القِبطَ لا الأقباطَ لأنَّ هذه الكلمةَ قد تعرّبت في اليُونانيّةِ Aiguptos واتّخذهَا اللاتين Egyptus والفرنسيس Egypte والأنكليز Egypt، وهكذا صارت علمًا على مصر والمصريين منذ جاء إليها اليُونانُ والرومانُ والرومُ، وهي لم تكن نسبةً إلى بلدٍ من بلدانِ القطرِ المصريِّ كما زعمَ بعْض من أنّهُم تسمّوا من «قفط» بل هي اسمٌ لجيلٍ من الناسِ، لا لِدِينٍ من الأديانِ أو لِمذهبٍ من المذاهبِ أو لِملّةٍ أو لِنحلةٍ، فأهلُ مصر هم القبطُ سواءً أكانُوا نصارَى أو مُسلمينَ أو يهودًا، وأوّلُ من دعاهُم بهذا الاسم من العربِ كان نبيّ المُسلمينَ في الكتابِ الذي بعثَ به إلى حاكمِ مصر الدينيِّ والمدنيِّ كيروس المقوقس من قبل الروم، عندما خابرَهُ بشأنِ التخلُّصِ من سيِّدهِ هِرقل فكتبَ يقُول لهُ: «إلى المُقوقسِ عظيمِ القبطِ»، فكلّ قِبطيٍّ هو مِصريٌّ والعكسُ صحيحٌ، وإن يكن قد خصصت هذه اللفظةُ بنصارَى مصر المُتأصِّلينَ الذين حافظُوا على جِنسيّتِهِم ومُعتقدِهِم، ولكنّها في الحقيقةِ هي لكلِّ مِصريٍّ سواءً أكانَ مُتمسِّكًا بنصرانيّتِهِ أو تركِ دِينهِ وأسلمَ أو تمسّكَ بمذهبٍ أو مِلّةٍ أو نحلةٍ، لأنّ كلمةَ قبطيٍّ أو مصريٍّ لم تكن في الحقيقةِ إلا كلمةً واحدةً لِمُسمّى واحدٍ.»[١٤٧]

تاريخُ الدولِ والمُدُنِ: لم يتوانَ أعلامُ المُؤرِّخينَ عن حفظِ أخبارِ مُدُنِهِم وبُلدانِهِم وتَوثيقهَا[١٤٨] وتَحقِيقهَا، فكتبُوا تاريخَ لبنان وسوريا وفلسطين، رغمَ ما نُسِبَ إلى بعضِهِم من مواقِفَ سياسيّةٍ، فقد اعتبر المُتحمِّسُونَ للقوميّةِ العربيّةِ والقوميّةِ السوريّةِ كتابَ «**لبنان في التاريخ**» لفليب حِتّي مثلاً تكريسًا للكيانِ اللبنانيِّ،[١٤٩] وإن كان الرجلُ

١٤٧ جرجس فيلوثاوس عوض، **القِبطُ**، الكتابُ الأوّلُ «في تعدادِ القبطِ أمس واليوم»، القاهرة، المطبعةُ المصريّة الأهليّةُ الحديثةُ، ١٩٣٢، ص ص ٩-١٠

١٤٨ انظر مثلاً: يوسف أسعد داغر، **الأصولُ العربيّةُ للدراساتِ اللبنانيّةِ، دليلٌ بيبليوغرافيٌّ في المراجعِ العربيّةِ المُتعلّقةِ بتاريخِ لبنان**، بيروت، منشُوراتُ الجامعةِ اللبنانيّةِ، قسمُ الدراساتِ التاريخيّةِ، توزيعُ المكتبةِ الشرقيّةِ، ١٩٧٢

١٤٩ انظر: فيليب حتّي، **لبنان في التاريخِ، منذُ أقدمِ العصورِ التاريخيّةِ إلى عصرنا الحاضر**، ترجمة أنيس فريحة، مُراجعة نقولا زيادة، الطبعةُ الأنكليزيّة صادرةٌ عن دار ماكميلان، لندن، ١٩٥٧، الطبعةُ العربيّة عن دار الثقافةِ بالاشتراكِ مع مُؤسّسةِ فرانكلين، بيروت- نيويورك، ١٩٥٩

رغمَ انتمائِهِ إلى بلدةٍ في لبنان يتطلّعُ إلى الأمُورِ بموضوعيّةٍ واقعيّةٍ من خلالِ ما هي عليهِ، لا من خلالِ ما يتمنّى أن تكونَ عليهِ سياسيًّا.

تاريخُ الأُسرِ وعلمُ الأنسابِ: لمّا كان تاريخُ الوطنِ هو تاريخُ سكّانهِ، فقد أسهمَ بعضُ المُؤرِّخينَ في دراسةِ تاريخِ الأسرِ والبحثِ في علمِ الأنسابِ وهو ما تصدّى لهُ عيسى اسكندر المعلوف الذي انكبّ علىٰ البحثِ في أصولِ الأسرِ الشرقيّةِ وملاحقةِ الأنسابِ عند الرواةِ الموثوقِ بهم والشيوخِ المُعمَّرين مُمعِنًا في مُطالعةِ كتبِ الأنسابِ مطبوعِهَا ومخطوطِهَا.[١٥٠] ولذلكَ درسَ علمَ وظائفِ الأعضاءِ والطبائعِ البشريّةِ والسلالاتِ واللغاتِ والأساطيرِ لاستقصاءِ الملامحِ والتقاطيعِ والألوانِ والأخلاقِ والعاداتِ، فعثرَ على فوائدَ كثيرةٍ كانت مطويّةً في زوايَا خزائنِ الكُتبِ ومخادعِ المنازلِ وخبايَا الصناديقِ، مُهمَلةً لا يُكترَثُ لها ومُبعثرةً لا يُعبأ بها.

لقد تنوّعت مجالاتُ مُساهمةِ المُؤرِّخينَ، فكشفُوا عن الوثائقِ «الأصُولِ» ونشرُوهَا وحقّقُوهَا، وبحثُوا في مُشكِلاتِ التاريخِ العربيِّ وتاريخِ المُدُنِ والأُسرِ والطوائفِ، فشكّلُوا مدرسةً تأريخيّةً أكاديميّةَ المنحَى، عربيّةَ الانتماءِ، تطمحُ إلى تحقيقِ أهدافٍ حضاريّةٍ إنسانيّةٍ.

وبذلَ علماءُ القانونِ جُهدهُم ذودًا عن الحقوقِ وانتصارًا لأصحابهَا، فكانت

---

١٥٠ انظر: مقدّمة كتاب «**الأخبارُ المدوّنةُ والمرويّةُ في أنسابِ الأسرِ الشرقيّةِ**» المُطوّلة في علمِ الأنسابِ وأنواعهِ والنسّابينَ ومُؤلّفاتِهِم، والعوامِلِ التي أدّت إلى الهجرةِ واندغامِ الأسر. وإن كان المعلوف لم يُرتِّبْ مُؤلّفهُ على أحرفِ المعجمِ كما فعلَ السمعاني في «أنسابِهِ» والقلقشندي في «نهايةِ الأربِ»، بل رتّبهُ ترتيبًا زمنيًّا مُقدّمًا ما أنجز من تلك التواريخِ التي رأى أنّهُ ظفرَ بما يكفي منها، ولتسهيلِ استعمالِ هذا الكتاب بمُجلّداتهِ الأربعة عشر وضعَ لها فهرسًا عامًّا في مجلّد كاملٍ رتّبهُ على حروفِ المُعجمِ، يُمكّنُ الباحثَ من مُلاحقةِ مُرادهِ اعتمادًا على أسماءِ الأسرِ بحسبِ أصُولِهَا وفُروعِهَا وبُطونِهَا وأفخاذِهَا على اختلافِهَا، أو اعتمادًا على أسماءِ البُلدانِ والمُدنِ والقُرى التي سكنَهَا أسلافُهُم وأعقابُهُم من بعدهِم وصولاً إلى بلادِ المهجرِ أو استنادًا إلى أسماءِ المشهورينَ من العُلماءِ والأُدباءِ والأعيانِ. وقد برّر المعلوف كلَّ نقصٍ قد يُصيبُ الكتابَ بإعراضِ عددٍ من الأُسَرِ عن تزويدهِ بالمعلوماتِ الكافيةِ. انظر: عيسى اسكندر المعلوف، **الأخبارُ المدوّنةُ والمرويّةُ في تاريخِ الأسرِ الشرقيّةِ**، (تعريفٌ بكتابهِ)، مطبعةُ البطريركيّةِ الأرثوذكسيّةِ، دمشق، ١٩٢٤

مُساهَمتُهُم لا تقلُّ عن مُساهمةِ غيرِهِم من العُلماءِ كلٌّ في مجالِ اختصاصِهِ. ولا مجالَ هُنا لذكرِ كلِّ ما قامَ بهِ الحقُوقيّونَ المسيحيّون العرب من شرحٍ وتبسيطٍ وترجمةٍ للنّصوصِ القانونيّةِ أو لتِعدادِ دَعاويهِم، وحسبُنَا أن نقفَ عند دِراسةِ نماذجَ من هذهِ المُساهماتِ وأبرزُهَا إسهامُ المُحامِي فتح اللّه الصقّال الذي كان يخوضُ غِمارَ القضايَا والمُشكلاتِ دفاعًا عن أموالِ النّاسِ وآمالِهِم وعن الشرفِ والكرامةِ وعن الحريّةِ والحياةِ، وهو ما تجلّى خاصّةً من خلالِ مُرافعتهِ في قضيّةِ «إبراهيم هنانو»[١٥١] الذي سِيقَ إلى المُحاكمةِ مُتّهمًا بسبعِ جِناياتٍ تكفي كلٌّ واحدةٍ منها لإعدامِهِ، وكيفَ استطاعَ أن يُنقذَهُ ممّا أُريدَ به من شرٍّ وأذًى، فقد وقفَ في هذهِ القضيّةِ مُخاطبًا القُضاةَ الفرنسيين: «عليكُم أيُّها القُضاةُ بعد أن فقدتُم صِفتكُم العسكريّةَ الفرنسيّةَ، أن تُسكِتُوا جميعَ الأصواتِ ما عدا صوتَ الضميرِ، ذلك الصوتُ يجبُ أن يسُودَ هنا، لأنّهُ وحدهُ يستطيعُ أن يحكُمَ بدُونِ حقدٍ ولا وَجلٍ، إنّ الرجلَ الماثلَ أمامكُم ليسَ بالرجلِ الذي وصفهُ النائبُ العامُّ، لقد ناهضَ الانتدابَ الفرنسيَّ، وسيُناهِضُ الانتدابَ البريطانيّ وكُلّ انتدابٍ آخرَ.»[١٥٢]

وحدثَ أن وجّهَ قائدُ موقعِ حلب هولتز الفرنسيُّ – وكانت سُوريا يومئذٍ تحتَ وطأةِ الانتدابِ – إلى أحدِ الشبّانِ السوريينَ، عندمَا تعثّرت قدَمُهُ بطاولتهِ، كلمةً نابيةً «sale syrien» أي «السوريّ القذر» وسَمِعهَا الصقّال، فانتفضَ وجلجلَ بصوتهِ ثأرًا لِكرامةِ كُلِّ سُوريٍّ، وطلبَ من القائدِ أن يعتذِرَ وخاطبهُ:

«si vous êtes un colonel dans l'armée française, je suis un général dans l'armée du droit»

أي «إذا كنتَ عقيدًا في الجيشِ الفرنسيِّ، فأنا جنِرالٌ في جيشِ القانونِ.» فدوّت الأكُفّ بالتصفيقِ الحادِّ لهذا المُحامي الذي انتصرَ للكرَامةِ.»[١٥٣]

---

١٥١ انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج١، ص ص٤١-٤٢

١٥٢ انظر: تفاصيلَ هذه المُرافعةِ ضمنَ: فتح اللّه الصقّال، **من ذِكرياتي في المُحاماةِ في مصر وسوريا**، مصدرٌ مذكورٌ، ج١، ص٧٥ ومايليها.

١٥٣ وهنا نُشيرُ إلى أنّ العقيدَ اضطرّ صاغرًا إلى الاعتذارِ على مرأى ومسمَعٍ من الجمُوعِ الغفيرةِ خوفًا من نقمتِهَا واستُدعِيَ بعدها فورًا من قبلِ المُفوضيّةِ الفرنسيّةِ إلى بيروت ومنها عادَ إلى فرنسا بأمرٍ من رؤسائِهِ. انظر تفاصيلَ هذه الحادثةِ ضمنَ: فتح اللّه الصقّال، **من ذِكرياتي في المُحاماةِ**، مصدرٌ مذكورٌ، ج٢، ص٥٢

وقد ساهمَ الصقّال وغيرُهُ من الحُقوقيينَ في تمحيصِ نُصُوصِ القانونِ وتجليةِ مُعضِلاتِ عديدِ القضايَا فاجتهدُوا واطّلعُوا على القوانينِ المُقارنةِ،[١٥٤] ووثّقُوا دَعاويهم وكتبُوا مُذكّراتِهم نُصوصًا حَريٌّ جمعُهَا واعتمادُهَا مَصادرَ لِتبيُّنِ ما كانَ سائِدًا في عصرِهِم من مُعطياتٍ اجتماعيّةٍ واقتصاديّةٍ وسياسيّةٍ وغيرِهَا.

أمّا فيما يتعلّقُ بالقانُونِ الكنسيِّ فقد اضطلعَ الأب بولس عبّود والأب نعمة اللّه أبي كرم بدورٍ هامٍّ في تعريبِ وشرحِ القوانينِ الكنسيّةِ والتعليقِ عليهَا، فعرّبَ الأوّلُ الكتابَ الرابعَ من مجلّةِ الشرعِ القانُونيِّ[١٥٥] (من اللاتينيّةِ إلى العربيّةِ) وشرحهُ وأضاءَ القضاءَ بتقاريرِهِ القانونيّةِ[١٥٦] وشرحَ الثاني «قانونَ أصُولِ المُحاكماتِ الكنسيّةِ» وأوصَى بنشرِهِ[١٥٧].

---

١٥٤ أنظر: المصدر السابق، ج١، ف٣ الخاصّ بالدعاوي التجاريةِ وبالتحديدِ دعوى ميشيل برودن على بشير بوادقجي التي يستشهدُ فيها بقانونِ أصولِ المُحاكماتِ الإيطاليِّ وبالقانونِ الدوليِّ ليُؤيّدَ وجهةَ نظرهِ.

١٥٥ وقد برّر الأب بولس عبّود اختيارَهُ لهذا الكتابِ دونَ غيرهِ من مجلّةِ الحقِّ القانونيِّ بقولهِ: «وقد انتقينَا هذا الكتابَ الرابع وآثرنا ترجَمتهُ وشرحهُ، لأنّهُ يحوي أصولَ المُحاكماتِ الكنسيّةِ الجديدةِ». انظر كتابهُ: **دستورُ القضاءِ في الحقِّ القانونيِّ أو أصولُ المُحاكماتِ الكنسيّةِ**، جونيه، لبنان مطبعة المُرسلينَ اللبنانيين، ١٩٣٠، ص٣

١٥٦ انظر: الأب بولس عبّود، **ضياءُ القضاءِ بالتقاريرِ القانونيّةِ**، جونيه، لبنان، مطبعةُ المرسلين اللبنانيين، ١٩٣٠ وهو كتابٌ يحتوي على خمسينَ تقريرًا قانونيًّا تعرّضَ فيهِ صاحبُهُ إلى العديدِ من المسائلِ نذكرُ منها: – الموانِعُ المُبطلةُ للزواجِ: فبيّنَ وجهها وأثبتَ ما كان ثابتًا منها وما يجبُ في كلِّ مانعٍ من الشروطِ المُقتضيات. – القرابةُ الدمويّةُ (التقرير٦) – وجوبُ تصحيحِ الزواجِ بعد التفسيخِ منهُ وكيفيّةُ تحديدِ الرضَى في مانعٍ علنيٍّ وخفيٍّ (التقرير ١١) ولهُ كلامٌ شيّقٌ عن القسرِ والإكراهِ والخوفِ (التقاريرُ ٢٦ + ٤١ + ٤٦) – الهَجرُ والنفقةُ: وقد أفاضَ الكلامَ فيهمَا في خمسةِ تقاريرَ مُبيّنًا المُهلة المعطاةُ من القانونِ لمن حُكِمَ عليهِ بدفعِ الدراهمِ (التقرير١٤) والأسبابُ التي تعفِي الزوجَ من أداءِ الواجبِ الزواجيِّ، وعدمُ جوازِ الهجرِ في ذنبٍ مُتكافئٍ (التقرير٢١) – الوقفُ والوصيّةُ والتأديباتُ وأداءُ النفقةِ وصلاحيّةُ الدواوينِ وبُطلانُ أحكامِهَا (التقارير ١٣ + ١٥ + ١٦ + ٢٠) – التأديباتُ الكنسيّةُ. فبيّنَ مواضعَ جوازِ إطلاقِ التأديبِ ومواضعَ بُطلانهِ فعلاً وما يقتضي لإطلاقهِ والأجلِ المضروبُ لاستئنافهِ (التقارير ٧ + ٨ + ٩)

١٥٧ انظر: نعمة اللّه أبي كرم، **قانونُ أصولِ المُحاكماتِ الكنسيّةِ**، مصدرٌ مذكورٌ، وهو مُؤلّفُ شرحهُ المطران نعمة اللّه أبي كرم ونشرهُ طبقًا لقانونِ المُحاكماتِ الحديثِ الموضوعِ للكنيسةِ الشرقيّةِ. وزاد عليهِ شُروحًا وفقًا لاجتهاداتِ المحاكمِ والمجالسِ الكنسيّةِ وتعاليقِ أيمّةِ القانونِ وأجوبةِ لجنةِ التفسيرِ الحبريّةِ الأب مارون أبي كرم رئيسُ الديوانِ البطريركيِّ الاستئنافيِّ للرومِ الكاثوليك تنفيذًا لإرادةِ عمّهِ، فظهر الكتابُ في ثلاثةِ أجزاءٍ (ج١): من القانونِ الأوّلِ إلى القانونِ ٢٢٥ يتناولُ المُحاكماتِ بوجهِ العمُومِ. (ج٢): من القانونِ ٢٢٦ إلى القانونِ ٥٠٦ يتناولُ الدعاوي الحقوقيّةِ. (ج٣): يتضمّنُ المُحاكماتِ الجنائيّةَ من القانونِ ٥٠٧ إلى القانونِ ٥٧٦.

لقد كان هؤلاءِ الحقوقيّونَ على وعيٍ بأهميّةِ هذا العلمِ فمحّصُوا نُصُوصَهُ ودقّقُوا النظر فيها ونقلُوهَا وشرحُوهَا ووظّفُوهَا في تقارِيرِهِم، فكسبُوا الدعاوى إحقاقًا للحقِّ وانتصارًا للعدلِ.

والنتيجةُ التي يُمكنُ الخُروجُ بها هي أنّ تسرّبَ الصدامِ العنيفِ بين العقلِ والإيمانِ في الغربِ إلى الفكرِ المسيحيِّ العربيِّ الذي كانت تُمزّقهُ «علمانيّةٌ» فرح أنطون وسلامة موسى و«رُوحانيّةٌ» ميخائيل نعيمة، لم يحُل دونَ مُساهمةِ العلماءِ في إحياءِ تُراثِهِم العلميِّ، فدعَوا إلى الإكثارِ من تعلُّمِ العلومِ،[١٥٨] ومَجّدُوا قوّةَ العلمِ والعُلَماءِ، وكشفُوا الحقائقَ ونسفُوا جسُورَ الوهمِ فأسهمُوا في الفكرِ العلميِّ بما نشرُوا من مقالاتٍ ومُؤلّفاتٍ شملت عديدَ العلومِ الصحيحةِ (الطب، الفلك، الرياضيات، الفيزياء) وكذلك العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة (تاريخ، حقوق، فنون، اقتصاد، فلسفة، ببليوغرافيا).

غير أنّ هذه الإسهاماتِ العلميّةَ لم ترتقِ إلى مُستوَى الاكتشافِ العلميِّ فقد كانت ترجمةً ونقلاً ونشرًا وتبسيطًا وتدريسًا وجمعًا وتوثيقًا للمعارفِ العلميّةِ الوافِدةِ أساسًا. لقد كانت جُهودَ أفرادٍ بَهرَهُم الغربُ بِمُبتكَرَاتهِ العِلميّةِ والفنيّةِ.

ولم يكن إسهام المسيحيِّين العرب في مجالِ الصحافةِ العربيّةِ ادّعاءً أو مُغالاةً استنادًا إلى أسماءِ مُؤسّسِي الصحفِ والمجلاّتِ.[١٥٩] وإلى حضورهم البارزِ في مُجملِ النشاطاتِ الإعلاميّةِ التي كان لهم دورٌ خاصٌّ في إذكائِهَا[١٦٠]. لقد كانت المجلاّتُ

---

١٥٨ يقول أمين يقطر في هذا المجالِ: «(...) بل جلُّ ما أريدُ أن نُقلّلَ من الأدبِ ونُكثرَ من العلمِ، حتّى نتعلّمَ على الأقلِّ التفكيرَ العلميَّ والمُناقشة العلميّةَ، وحتّى تكونَ كِتاباتُنَا غنيّةً في معانيهَا لا فقيرةً فيها مُزركشةً بألفاظِهَا وعِبارَاتِهَا»، انظر كتابه: **كيفَ نتعلّمُ لنعيشَ؟**، مصدرٌ مذكورٌ، ص٢٨٣

١٥٩ انظر: فيليب دي طرازي، **تاريخُ الصحافة العربيّة**، مصدرٌ مذكورٌ.

١٦٠ وهذا طبيعيٌّ لوعيهم بأهمّيتهَا يقُول خليل سعادة في افتتاحيّةِ العدد الأوّل من مجلّتِه «**المَجلّة**»: «صحافةُ كلِّ أمّةٍ مِقياسُ ارتقائِهَا وصورةُ أخلاقِهَا ومَظهرُ شعُورِهَا وعنوانُ مجدِهَا، فهي المِرآةُ التي ترى بها الأمّةُ نفسها وتنعكسُ عنها صورتُهَا ويتجلّى فيها تمدّنُهَا كما هو، لا كما يرسُمهُ الوهمُ أو يُصوِّرهُ الخيالُ، أجل العدد الأوّل: إنّ الصحافة الشّعبُ مُصغرًا، فهي لسانُ حالهِ ومحطّ رِحالهِ ومعقدُ آمالهِ ومهبطُ وحيِ رجالهِ.» انظر: **أنطون سعادة، مُختاراتٌ**، ط١، بيروت، دار فكر للأبحاث والنشر، ١٩٩٢، ص٤١

الأدبيّةُ مدارسَ ثقافيّةٍ تتلمذَ عليهَا العديدُ من الأدباءِ والكتّابِ والقُرّاءِ، فكان لها دورٌ هامٌ في خلقِ نهضةٍ ثقافيّةٍ عمّت العالمَ العربيّ بأسرِهِ بما كانت تنشرُهُ من مُناقشاتٍ ومُساجلاتٍ وأبحاثٍ في مُختلفِ أنواعِ الفُنونِ والعلوُمِ والآدابِ فاتِحةً صفحاتِهَا لأعلامِ الفكرِ والأدبِ الذين نهلُوا من ثقافةِ الغربِ مَعِينًا لا ينضبُ، فأفاضُوا على قرّاءِ العالمِ العربيِّ من ثقافتِهم وأدَبِهم وعِلمِهم الشيءَ الكثيرَ، يقولُ أديب مُروّة: «وكان من جرّاءِ تقدّمِ الصحافةِ أن اتّسعَ العملُ أمامَ الأدباءِ والكُتّابِ البارزينَ، فصارُوا يستخدِمُونَهَا لنشرِ أفكارِهِم وخواطِرِهِم وكثيرٌ من كُتُبِ الأدبِ جُمعَت من أبحاثٍ ومقالاتٍ نُشِرَت أوّلاً في الصحفِ والأمثلةُ على ذلك أكثر من أن تُحصَى.»[١٦١]

هكذا كان للصحفِ والمجلاّتِ التي أنشؤُوهَا فضلٌ لا يُنكرُ في إحياءِ الأدبِ العربيِّ فقد حفلَت بخيرِ ما أنتجَ كبارُ الأدباءِ والشعراءِ والعلماءِ في العديدِ من المجالاتِ،[١٦٢] فأشاعت القصّة فيها، وأخذت عن الصحُفِ والمجلاّتِ الغربيّةِ خيرَ ما فيها، وأتاحت بذلك للفكرِ العربيِّ فُرصةَ احتمالِ ما لم يكن يَحتملهُ من المعانِي الجديدةِ، وبرهنت على أنّ اللغةَ العربيّةَ قادِرةٌ على أداءِ وظيفتِهَا بينَ اللغاتِ الحيّةِ.

وأمامَ صعوبةِ تتبّعِ إسهاماتِ كُلِّ مِنبرٍ من منابرِ الإعلامِ المسيحيِّ العربيِّ في الوطنِ والمهجرِ حسبُنَا هنا الإشارةُ إلى القضايَا التي تركّزَ حولها النشاطُ الصحفِيُّ والوقوفُ عند جُهودِ أعلامِ الصحافيينَ في هذا السبيلِ، ففي الصحافةِ الأدبيّةِ كان هناكَ تركيزٌ على إحياءِ اللغةِ العربيّةِ وإغنائِهَا بمُصطلحَاتٍ جديدةٍ تستجيبُ لدواعِي الحاجاتِ الطارئةِ والمَدلُولاتِ الوافِدةِ وتطويرِ الأنواعِ الأدبيّةِ الموروُثةِ واستحداثِ أنواعٍ جديدةٍ

---

١٦١ أديب مُروّة، **الصحافةُ العربيّةُ، نشأتُها وتطوّرُهَا**، مرجعٌ مذكورٌ، ص ٤٣٧

١٦٢ يقُول سلامة موسى في هذا السياقِ: «ولأنّ الصحيفةَ مثلَ الأدبِ أيضًا تُخاطبُ الشعبَ كلّهُ بمختلفِ اتّجاهاتهِ الثقافيّةِ والفنيّةِ والاقتصاديّةِ فإنّها يجبُ أن تستوعِبَ جميعَ ألوانِ النشاطِ الذهنيِّ السياسيِّ والاجتماعيِّ والفنّيِّ والعلميِّ وهي حينَ تفعلُ ذلك تُربِّي قرّاءهَا كما أنّها تُقرّبُ بين طوائفِ الشعبِ»، سلامة موسى، **الصحافةُ...حِرفةٌ ورِسالةٌ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص١١٥

في تاريخِ الآدابِ العربيّةِ فنشأت القِصّةُ وتبلورت قواعِدُ كتابتِهَا على أساسٍ ما بلغتهُ تجاربُ الغربِ، يقُول أديب مُرُوّة: «ومن الثابتِ في تاريخِ الصحافةِ الأدبيّةِ أنّ اتّصالَ العربِ بالقصّةِ بمعناها الصحيحِ كان عن طريقِ الصحافةِ التي بدأت أوّلاً بنشرِ القِصصِ المُترجمَةِ إلى أن جاءَ يومٌ أخذَ الكتّابُ العربُ فيهِ يُؤلِّفُونَ بأنفسِهم القِصصَ.»[١٦٣]

أمّا في مجالِ الصحافةِ السياسيّةِ فقد ساعدَ الصحافيّونَ بحملاتِهم التوجيهيّةِ على تكوينِ الجمعيّاتِ، وانتشارِ الحركاتِ الوطنيّةِ، وتأسيسِ الأحزابِ السياسيّةِ التي كانت تُغذّي الشعورَ القوميّ في البلدانِ العربيّةِ حماسةً واندِفاعًا إبّان الاحتلالِ فكانُوا يشرحُونَ في مقالاتِهم معنَى الحريّةِ والوطنِ والوطنيّةِ، ويُفسّرُونَ نظريّةَ فصلِ السلطاتِ والحكمِ النيابيِّ، وكانُوا يدعُونَ إلى نبذِ الاحتلالِ الأجنبيِّ.

ولكنّ السلطاتِ لم تعترِف للصحافةِ بهذِهِ المُهمّةِ فكثيرًا ما كانت تُناصِبُهَا العِداءَ وتشنّ في وجهِهَا حربًا شعواءَ، وتُقيمُ في وجهِهَا العرَاقِيلَ والعوائقَ، يقُول سلامة موسى: «ولكنّ الاستعمارَ لم يترُك لصُحفِ الكفاحِ مجالاً للرُقيِّ، إذ كان يتعقّبُهَا بالقضايَا والمُعاكساتِ الاقتصاديّةِ والإداريّةِ حتّى تفلس، وقد أُنشِئَ «قلمُ المطبُوعاتِ لهذِهِ الغايةِ المُفردةِ.»[١٦٤]

ورغمَ ذلكَ فقد كانت الصحافةُ منبرًا لرجالِ إصلاحٍ سعوا بإخلاصٍ إلى استخدامِهَا لِمُعالجَةِ المشاكِلِ التي تشكُو منهَا بلادُهُم في مُختلفِ الميادِينِ، حتّى غدا الإصلاحُ من أهمِّ موادِّ الصحيفةِ التي ترجُو لِنفسِهَا البقاءَ، فكان الصحافيّونَ يُحاولونَ جُهودهُم أن يُعبِّرُوا عن رغباتِ الرأيِ العامِّ بشتّى السبلِ، وأن يكونُوا بمثابةِ مُرشدِينَ أو قادةً للرأيِ العامِّ، يُبصّرُونهُ بأحوالِهِ، ويفتحُونَ عيُونهُ على حضارةِ الغربِ وعلى حقُوقِهِ في السيادةِ والعزّةِ والاستقلالِ والحُريّةِ، وكانُوا يَدلّونهُ على مَواطِنِ

---

١٦٣ أديب مُرُوّة، **الصحافةُ العربيّةُ نشأتُها وتطوّرُهَا**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ٤٤٣
١٦٤ سلامة موسى، **الصحافةُ...حرفةٌ ورسالةٌ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ٧١

ضعفه ممّا نبّهَ الشعوبَ العربيّة إلى تردّي أوضاعِهَا، وحَملَهَا على الكفاحِ في سبيلِ تحقيقِ أمانيهَا في الميادِينِ السياسيّةِ والاجتماعيّةِ والتربويّةِ وغيرِهَا.

ولعلّ ما يُميّزُ فترةَ ما بينَ الحربينِ في مجالِ الصحافةِ أنّهُ إلى جانبِ الصحُفِ والمجلاّتِ القديمةِ التي استمرّت في الصدُورِ، ظهرت مجمُوعةُ صُحفٍ ومجلاّتٍ جديدةٍ عكست بِوُضُوحٍ حركةَ التغيُّرِ الذي طرأ على المشرقِ العربيِّ، يقُول رفائيل بطّي: «وقد تكوّنت عندِي فِكرةٌ منذُ زمنٍ بعيدٍ أنّ تاريخَ الصحافةِ العربيّةِ يُصوِّرُ بعضَ مظاهرِ اليقظةِ ودرجَاتِ النهُوضِ للعالمِ العربيِّ.»[١٦٥]

غيرَ أنّ المُتتبِّعَ لِتاريخِ الصحافةِ العربيّةِ خارجَ الحُدودِ أيضًا يتبيّنُ بوضُوحٍ أنّ مُعظمَ الصحفِ والجرائدِ التي أنشأها المسيحيّون العرب[١٦٦] قد لعبت دورًا بارزًا في وصفِ حالِ الجالياتِ العربيّةِ ونقلِ أخبارِهِم والتعبيرِ عن أمانيهم وتصويرِ حياتِهم الاجتماعيّةِ. لقد أحْدَثَ المسيحيّون العرب في الأمريكيتينِ نهضةً أدبيّةً وثقافيّةً كان من آثارِهَا تثقيفُ أبناءِ المُهاجِرينَ هناكَ، وإحياءُ روحِ القوميّةِ في نفوسِهِم.

ولذلكِ كانت الصحافةُ مِنبرًا لِمُخاطبةِ القُرّاءِ على اختلافِ مُستوياتِهم، فأسهمَت في إعلاءِ صِيتِ أعلامِهَا وإبرازِ أسمائِهم، وهذا طبيعيٌّ فخليل الخوري المسيحيُّ العربيُّ هو أوّلُ من أصدرَ جريدته «حديقةُ الأخبارِ» في لبنانَ سنةَ ١٨٥٨،[١٦٧] وفي منزلِ خليل سركيس ظهرت أوّلُ نقابةٍ للصحافيينَ تولّى رِئاستَهَا يومذاك رامز سركيس سنة ١٩١٩،[١٦٨] وتوَالى عليهَا وديع عقل (١٩٢٤) وبشارة عبد الله الخوري (١٩٢٥) ووديع عقل من جديدٍ (١٩٢٣) وخليل كسيب (١٩٣٢) وفريد أنطوان (١٩٣٨) الخ.

---

١٦٥ سلامة موسى، **الصحافةُ...حِرفةٌ ورِسالةٌ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ٧١

١٦٦ انظر في هذا المجال: Henri ABOUKHATER, «Orientation idéologique de la presse arabe», *Rythme du monde*, n°3, 1951, p36.

١٦٧ يوسف أسعد داغر، **قاموسُ الصحافةِ اللّبنانيّةِ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص١٣

١٦٨ المصدرُ نفسهُ، ص ٢٠

ولئن كان النشاطُ الصحفيُّ لدى هؤلاءِ الأعلامِ رِسَالةَ تَمدِينٍ وكِفاحٍ ونضالٍ بِكُلِّ لُغةٍ ولسانٍ، فإنّهُ في المُقابلِ لم يكن يخلُو من توجُّهاتٍ إيديولوجيّةٍ وانفعاليّةٍ كانت تُمرَّرُ بينَ السطورِ.[١٦٩] ولذلك فإنّ مجمُوعاتٍ كبيرةً من الصحُفِ والدورياتِ التي أنشأهَا المسيحيّونَ العربُ تحرِصُ عدِيدُ المكتباتِ الكُبرَى في العالمِ ودُورِ المحفوظاتِ على صيانَتِهَا والاحتفاظ بها وفهرسَتِهَا للاستفادَةِ ممّا فيهَا من معلوماتٍ باعتبارِهَا وثائقَ تاريخيّةً مُهمَّةً.

٥) الفكرُ الإصلاحيُّ

استقامَ الفكرُ المسيحيُّ العربيُّ استنادًا إلى جهُودِ أعلامهِ فكرًا إصلاحيًّا شملَ عديدَ المجالاتِ، وتبوّأ الإصلاحُ السياسيُّ صدارةَ كلِّ دعوةٍ إلى الإصلاحِ قولاً وعملاً تجلّت من خلالِ المُطالبةِ بالاستقلالِ والكفاحِ لأجلِ التحرُّرِ، يقُول أمين الريحاني: «متى تُحوِّلينَ وجهكِ نحوَ الشرقِ أيّتُهَا الحُريّةُ.»[١٧٠] وكم تمنّى الريحاني أن تؤُمَّ الحُريّةُ البلادَ العربيّةَ، فقد كان يُردِّدُ مُستشعِرًا بوارِقَ الرجاءِ: هي الحُريّةُ جاءت تزُورُ البلادَ العربيّةَ وتزرَعُ فيها بُذورَهَا الطيِّبةَ الصافيةَ.[١٧١]

لكنَّ الريحاني كان يُدرِكُ أنّ الحُريّاتِ لا تُكتسبُ بالتمنيّاتِ والصلواتِ بل بأيدٍ مُضرّجةٍ بالدماءِ، يقُولُ: «الحُريّةُ لا تُشترَى إلاّ بالدم، الاستقلالُ لا يُنالُ إلاّ بالبذلِ.»[١٧٢] فكان هدفهُ في الحياةِ أن يبذُلَ ما في طاقتهِ كتابةً[١٧٣] وخطابةً وعملاً لتحريرِ الإنسانِ، وكان إبراهيم المُنذر زعيمَ ثورةٍ سياسيّةٍ لا يُرضيهِ إلاّ الاستقلالُ باعتبارهِ سبيلَ التحرُّرِ والسيادةِ[١٧٤].

---

١٦٩ انظر: Henri ABOUKHATER, «Orientation idéologique de la presse arabe», *op. cit.*, pp 36-37.

١٧٠ أمين الرّيحاني، **الريحانيّاتُ**، مصدرٌ مذكورٌ، ج١، ص ١٤٣

١٧١ أمين الرّيحاني، **هتافُ الأوديةِ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ١١١

١٧٢ أمين الرّيحاني، **القوميّاتُ**، مصدرٌ مذكورٌ، ج١، ص ١٤٣

١٧٣ وخاصّةً كتابتهُ لوصيّتهِ. انظر: أمين الريحاني، **التطرّفُ والإصلاحُ**، بيروت، مطبعة صادر، ١٩٢٨

١٧٤ انظر: إبراهيم المُنذر، **حديثُ نائبٍ**، مصدرٌ مذكورٌ، وهو كتابٌ يروي تفاصيلَ حياةٍ ثائرةٍ زاخرةٍ بالأحداثِ النضاليّةِ وأنباءِ الجهادِ والمُقاومةِ ضدّ الاحتلالِ.

والملاحظُ أنّ الفكرَ العربيّ كان مُهتمًّا بالحُريّةِ السياسيّةِ، وكان يرى الاستقلالَ شرطًا أساسيًّا ومُقدّمةً ضرُوريّةً لكلِّ إصلاحٍ، فثار على الساسةِ ثورةً عبّر عنها أمين الريحاني بقولهِ: «إنّ كلّ ساسةِ لبنان سواءٌ في الضلالِ والفسادِ.»[١٧٥] وبرّرَهَا بقولهِ أيضًا: «أمّا الّذين يشتغلُون بالسياسةِ ويظنّونَ أنفسَهُم وطنيّينَ يقُومُونَ بواجبِ الخِدمةِ للبلادِ، فإنّنا إذا رفعنَا الحجابَ عن المقاصدِ والأسبابِ نرى تلكَ الخدمةَ محصُورةً بواحدَةٍ أو اثنتينِ من مصالحَ ثلاثٍ أي المصلحةِ الشخصيّةِ والمصلحةِ الطائفيّةِ أو الحزبيّةِ.»[١٧٦]

لقد أفضَى تشخيصُ العِللِ في المجالِ السياسيّ ونُظمِ الحُكمِ إلى ظُهُورِ تيّاراتٍ لِيبراليّةٍ من أعلامِهَا فرح أنطون ونقولا حدّاد، كانت تُنادِي بحياةٍ سياسيّةٍ تستلهمُ دِيمُقراطيّاتِ الغربِ الليبرَاليّةِ، وأخرى اشتراكيّةٍ مُتأثّرةٍ بالاشتراكيّةِ الديمقراطيّةِ الناشئةِ في أوروبا آنذاك، ومن أعلامِهَا أمين الريحانِي الذي كان يدعُو إلى اشتراكيّةٍ ليست حزبيّةً أمميّةً، بمعنى أنّها ليست مَذهبيّةً فِئويّةً تقُولُ بمعتقدٍ اشتراكِيٍّ دون آخر، فالرّجلُ على العكسِ كان يُحذِّرُ من مغبّةِ الانقساماتِ بين الاتّجاهاتِ الاشتراكيّةِ نفسِهَا، لكنّهُ كان يرى بالمقابلِ حتميّةَ التطوُّرِ لصالحِ المبدإِ الاشتراكيّ.

وإنّه ليعسرُ تلخِيصُ إسهامِ المسيحيين العرب في مجالِ الإصلاحِ السياسيّ تلخيصًا شامِلاً دَقيقًا، فهي إسهاماتُ أفرادٍ وجمعيّاتٍ وأحزابٍ كانت تُطالبُ بالاستقلالِ السياسيّ وبنظامِ حُكمٍ ديمقراطيٍّ وبأليكةِ السلطةِ السياسيّةِ وبنزعاتٍ قوميّةٍ لُبنانيّةٍ وسُوريّةٍ وعربيّةٍ،[١٧٧] وهي مطالبُ تعكسُ وعيًا سياسيًّا نضاليًّا رهانُهُ الدعوةُ إلى إصلاحٍ شاملٍ وأساسُهُ أن نبدأ بإصلاحِ أنفُسِنَا يقُول أمين الريحاني: «إنّ لنا نهمةً في الإصلاحِ نُريدُ ونُحبُّ أن نُصلِحَ النّاس، أن نهدِيَ النّاس ولا يَهمُّنا ضلالُ أنفُسِنَا

---

١٧٥ أمين الريحاني، **القوميّاتُ**، مصدرٌ مذكورٌ، ج ١، ص ٧٢

١٧٦ أمين الريحاني، **التطرّفُ والإصلاحُ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص٢٧١

١٧٧ انظر اهتمام المسيحيّين العرب بكلٍّ هذه المطالبِ في البابِ الثالثِ من هذا البحثِ

أو هلاكُهَا، ولكن رأسَ الحكمَةِ أن يبدأ المرءُ بنفسهِ ورأسَ الإصلاحِ أن نُنقذَ عقُولنَا من عبُوديّةِ التقيّدِ والاتّباعِ، ثمّ من العبوديّاتِ الّتي تولّدُهَا السياسةُ وحبُّ الوجاهةِ.»[١٧٨]

ولم يكن للفكرِ الإصلاحيِّ المسيحيِّ العربيِّ حدودٌ، إنّما الحدودُ عقائدُ وتقاليدُ من صُنعِ الإنسانِ، فقد ارتبط الإصلاحُ السياسيّ المنشُودُ بإصلاحٍ اقتصاديٍّ عبّر عنهُ أمين الريحاني بقولهِ: «تشتري أوروبا حريرنَا بالأثمانِ التي تُريدُهَا وتبيعنَا إيّاهُ منسُوجًا بأغلالِهَا، يأخذُ الأوروبيّونَ زهُورَ حقُولنَا وجبالِنَا وورُودَ بساتِيننَا، فيستخرجُونَ منها العطورَ ويبيعُونَنَا إيّاها في زُجاجَاتٍ مُزخرفةٍ، بأثمانٍ مُزخرَفةٍ، يشترُونَ الصوفَ والجُلودَ المملّحَةَ بأثمانٍ لاملحَ فيها، ثمّ يعيدُونها إلينا ناعِمةً لامِعةً بأثمانٍ حامِضةٍ كاويةٍ وأينَ هي المدابغُ الوطنيّةُ الراقيةُ؟ إنّ الاستقلالَ الحقيقيَّ لا يتحقّقُ بغيرِ الاستقلالِ الاقتصاديِّ، والاستقلالُ الاقتصاديُّ لا يقومُ بغيرِ الإنتاجِ، والإنتاجُ لا يقُومُ بغيرِ الإقبالِ على المصنُوعاتِ الوطنيّةِ، إنّ الأمّةَ التي لا تُنتِجُ تمُوتُ، وإن كانت جِبالُهَا من الفِضّةِ وسُهولُهَا من الذهبِ».[١٧٩] نعم، إنّهُ لا معنى لإصلاحٍ سياسيٍّ لا يُواكبهُ إصلاحٌ يشملُ سائرَ المجالاتِ الأُخرَى الاقتصاديّةِ والتربويّةِ والاجتماعيّةِ.

وقد لعبَ المسيحيّون العربُ دورًا بارزًا في إصلاحِ التعليمِ الّذي تعدّدت وتنوّعت واستقلّت مدارِسهُ كلٌّ منها بمبدإٍ أو نهجٍ، أفادت أبناءها أفرادًا وأضرّتهُم جماعاتٍ، إذ فرّقتهُم وثبّتتهُم في نزَعاتِهِم الدينيّةِ والمذهبيّةِ وأبعدَتهُم عن الوطنيّةِ الحقِّ.[١٨٠]

ولذلك اعتبر الريحانيّ أنّ المدرسةَ الوطنيّةَ سبيلَ النهضةِ الإصلاحيّةِ، إذ يقولُ: «إنّ للنهضةِ الإصلاحيّةِ في الأُممِ أسلوبين، أسلُوبًا نُسمِّيهِ الثورةَ أي الانقلابُ الفُجائيّ بالسيفِ، وأسلوبًا إيجابيًّا قِوامُهُ المدارِسُ والتربيةُ والمشاريعُ الحيويّةُ لعمرانِ البلادِ، فإذا

---

١٧٨ أمين الريحاني، **القوميّاتُ**، مصدرٌ مذكورٌ، ج ١، ص ٢٥٨

١٧٩ أمين الريحاني، **القوميّاتُ**، مصدرٌ مذكورٌ، ج١، ص ١٨٩

١٨٠ أمين الريحاني، **التطرُّفُ والإصلاحُ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ٣٩

أحسنّا الأسلوبَ الثاني لا نحتاجُ إلى الأسلوبِ الأوّل»[١٨١]. ليخلُصَ إلى أنّ المدارسَ الوطنيّةَ تجمعُ أبناءَ الوطنِ فتقضِي على النزعَاتِ والنعراتِ والعصبيّاتِ وتُرقّي عقُولَهُم، فتقضِي على الجهلِ والتعصُّبِ والفسادِ.

ولهذا دعا أمين الريحاني إلى نوعٍ واحدٍ من المدارسِ تجمعُ تحتَ سقفٍ واحدٍ أولادَ المُسلِمينَ والمسيحيين والدروز والدهريين، فتُعلّمهُم من كتابٍ واحدٍ وعلى أستاذٍ واحدٍ ووفقَ نهجٍ واحدٍ هو النهجُ الوطنيُّ.[١٨٢]

وأمّا إسهامُ أمير بقطر في هذا المجالِ فقد كان رِهانُهُ إصلاحُ مناهجِ الدراسةِ التي كانت قديمةً نظرًا لاتِّساعِ دائرةِ المعارفِ في كلِّ علمٍ وفنٍّ، وكانت الحقائقُ التي يَجدُرُ بالطالبِ معرِفتُهَا يومذاك غيرها منذُ ستِّينَ عامًا بل غيرها منذُ عشرةِ أعوامٍ.

وإذا فرضنَا أنّه من المرغوبِ فيه أن يَدّخِرَ المرءُ طائفةً من المعلُوماتِ والمعارِفِ القديمةِ والجديدَةِ، فإنّ هذا ما لا تحتملهُ الذاكِرةُ[١٨٣] ولا يسمحُ به الوقتُ، لأنّ الحقائقَ والمعلوماتِ تتراكمُ على نحوٍ يُخالِفُ مناهجَ التربيةِ الحديثةِ.

ولّما كان الغرضُ من التعلُّمِ تحسينَ الحياةِ والعملِ على إسعادِهَا «وجب على المُعلِّمينَ أن يتّخِذُوا العُدّةَ في مناهِجِهِم وطُرُقِ تعليمِهِم ونُظُمِهِم حتّى يتعلّمَ الطالبُ كيفَ يخرُجَ من المأزَقِ، وكيفَ ينتقِلُ من الشكِّ إلى اليقينِ، ومن اليأسِ إلى الرجاءِ»[١٨٤] يقولُ بقطر: «ولنُعلِّمَ الطالِبَ أنّ مجالَ الاختراعِ والاستكشافِ لا حدَّ لاتّساعهِ وأنّ الجُهدَ المُتواصلَ والتفكيرَ والدرسَ كُلّهَا تسيرُ معنَا كالظلِّ إلى أن نُوارى الترابَ، فإذا وقفنا وقفت ومِتنَا ونحنُ أحياءٌ.»[١٨٥]

---

١٨١ أمين الريحاني، **التطرُّفُ والإصلاحُ**، مصدرٌ مذكورٌ، ج ١، ص ١٦٨

١٨٢ أمين الريحاني، **القوميّاتُ**، مصدرٌ مذكورٌ، ج١ ، ص ٥٢

١٨٣ وهنا نشير إلى أنّ بقطر كان يُعيبُ على المناهجِ القديمةِ مُعاملتها جميعَ طبقاتِ الأطفال مُعاملةً واحدةً تفرضُ أنّ استعداداتِهِم ومواهبَهُم واحدةٌ. انظر: أمير بقطر، **كيفَ نتعلّمُ لنعيشَ؟** مصدرٌ مذكورٌ، ص ١٥

١٨٤ المصدرُ نفسهُ، ص ٣٧

١٨٥ المصدرُ نفسهُ، ص ٣٨

ولم يقتصر أمير بُقطر على دعوتهِ إلى تجديدِ المناهجِ فحسبُ، بل كان يُنادي بمناهجَ بديلةٍ حديثةٍ قوامُهَا «مدارسُ العملِ» التي تُعلِّمُ الطالِبَ ليعيشَ، فيربطُ بين موادِّ الدراسةِ والأعمالِ اليدويّةِ، إذ يقولُ: «وكلُّ عملٍ يدويٍّ في المدرسةِ لا علاقةَ لهُ بعملٍ مُنتجٍ أو لا اتّصالَ لهُ بمادّةٍ دراسيّةٍ علميّةٍ أو خِدمةٍ اجتماعيّةٍ يكونُ ضررُهُ أكثرَ من نفعِهِ.[186] (...) كما أنّ الأعمالَ اليدويّةَ لا قيمةَ لها في المدرسةِ ما لم تكن مُتّصلةً بالموادِّ الدراسيّةِ، فكذلك لا تكونُ للموادِّ الدراسيّةِ قيمةٌ ما لم يكن لها اتّصالٌ بالحياةِ العَمليّةِ، فدرُوسُ الكيمياءِ التي لا علاقةَ لها بالهواءِ الذي نستنشِقهُ والماءِ الذي نشربهُ والطعامِ الذي نأكلهُ والملابسِ التي نرتديهَا (...) هذهِ الدروسُ لا فائدةَ فيهَا.»[187]

إنّ تعليمَ الأخلاقِ من واجباتِ المدارسِ عند بقطر، فمُجرّدُ التحدُّثِ عن المبادِئِ لا يُحوِّلُهَا إلى عاداتٍ، ومُجرّدُ التكلُّمِ عن الأخلاقِ لا ينقلها إلى أعمالٍ، كما أنّ مُجرّدَ استظهارِ النظريّاتِ لا يُخرِجُهَا إلى حيِّزِ العملِ.[188]

ولم يكتفِ أمير بقطر بالتنظيرِ لإصلاحِ المناهجِ التربويّةِ فكثيرًا ما كان يلفتُ نظرَ الحكومَةِ المصريّةِ إلى العديدِ من المسائلِ التربويّةِ ونتائجِهَا، إذ يقُول: «وفي بلادِنَا المصريّةِ أخذَ التعليمُ الإلزاميُّ ينتشرُ في القُرَى والأريافِ، فإذا وجّهنَا أنظارَ المُعلّمينَ إلى حاجاتِ القُرَى وإلى سائرِ وجُوهِ الإصلاحِ أو بعضِهَا وتخريجِ الطلبةِ من مدارسِ المُعلّمينَ الأوليّةِ مُسلّحينَ بالعُدَدِ التي بها يستطعُونَ مُعالجةَ المسائلِ وسدِّ هذه الحاجاتِ، أمكننا بعدَ سنواتٍ أن نبلُغَ نتيجةً مُزدوجَةَ الفائدةِ: من جهةِ الطَلبةِ أوّلاً ومن ناحيةِ القُرَى ثانيًا.»[189]

وقام بقطر يُطبّقُ ما نظّر لهُ في «الكليّةِ الأمريكيّةِ للآدابِ والعلُومِ بالقاهرةِ» يقُولُ: «فكلّفتُ بعضَ طلبتنَا بتدريسِ اللغةِ العربيّةِ لأكثرَ من عشرينَ خادمًا من الخدمِ

---

١٨٦ أمير بقطر، **كيفَ نتعلّمُ لنعيشَ؟**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ٢٥٢
١٨٧ المصدرُ نفسهُ، ص ٢٥٣
١٨٨ المصدرُ نفسهُ، ص ٢٥٥
١٨٩ المصدرُ نفسهُ، ص ٢٩٢

النوبيَّينَ، وقد أرسلتُ عددًا من الطلبةِ في خلالِ السنةِ الماضيةِ إلى القُرى والأريافِ في أيّامِ الآحادِ والعطلةِ لإلقاءِ التعليماتِ والإرشاداتِ على الفلاحينَ، مُبيّنينَ لهُم طرُقَ المعيشةِ الصحيّةِ، ووزّعُوا عليهِم عدّةَ مرّاتٍ المنشورات، وبيّنُوا لهُم بواسطةِ الميكرُوسكوب الجراثيمَ التي تُعدُّ بالملايينِ والتي يشربُهَا عادةً الأهالي، فتَفتِكَ بهِم وتكونُ سببًا لكثيرٍ من الأمراضِ الّتي يبتلُون بهَا.»[١٩٠] ولكنّهُ لا يُخفِي وعيهُ بصعوبةِ هذا الإصلاحِ الذي يَنشدُهُ لاعتباراتٍ عديدةٍ يقولُ: «ولا نشكُّ لحظةً أنّ حُكومتنَا المصريّة التي تقومُ بأعباءِ التعليمِ في البلادِ تنوءُ تحتَ أعباءِ السياسةِ والجهادِ في سبيلِ الوطنِ خُصوصًا في الفترةِ الأخيرةِ، فترة الانتقالِ والنموِّ، وليس من الحكمةِ أن نُوجّهَ إليها عبارات اللومِ والتنديدِ وهي تخطُو خُطواتٍ بطيئةً نحوَ الطريقِ المُستقيمِ في تعليمِ النشءِ وتتلمّسُ الحقائقَ في الظلماءِ، وذلك لأنّ النظريّاتِ الحَديثةَ في التعليمِ لم تَعمّ أوروبا كلّهَا وعلى الأخصِّ فرنسا وأنقلترا اللّتين أخذنَا عنهَا نُظُمَنَا التعليميّة.»[١٩١] بقي أن نُشيرَ إلى أنّهُ فيما يتعلّقُ بالتعليمِ الدينيِّ أيضًا، ساهمَ عديدُ المُربِّينَ على اختلافِ رُتبِهِم الكهنوتيّةِ في نشرهِ وحرِصُوا على ذلك باعتبارهِ ميسمَ تغذيةِ الرّوحِ الدينيّةِ لدى الناشئةِ.

وقد واكبت دعوةُ المسيحيين العرب إلى إصلاحِ التعليمِ دَعوتُهُم إلى إصلاحِ المُجتمَعِ، فنادُوا بالتسامُحِ والإخاءِ، وبتحريرِ المرأةِ ومنحِهَا حقوقهَا، وبإزالةِ التفاوُتِ الاجتماعيِّ الطبقيِّ وبمُحاربَةِ العاداتِ والتقاليدِ المُقيّدةِ لحريّةِ الإنسانِ وتطوُّرهِ. فجاهدُوا نساءً ورجالاً لأجلِ ترقيةِ المرأةِ وتحريرِهَا وإصلاحِ نشأتِهَا، تقُول مي زيادة: «إنّ الإصلاحَ من شأنِ المرأةِ قسمٌ من إصلاحِ المُجتمعِ والأملُ في تحسينِ حالِهَا أملٌ في تحسينِ حالِ الأمّةِ بأكملِهَا.»[١٩٢]

١٩٠ أمير بقطر، **كيفَ نتعلّمُ لنعيشَ؟**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ١٤٧

١٩١ المصدر نفسه، ص ٥٤

١٩٢ مي زيادة، **الأعمالُ الكاملةُ**، مصدرٌ مذكورٌ، مج ١، ص ١٤٥

ولأجلِ النهوضِ ببناتِ جنسِهَا انصرفت مي زيادة إلى الكتابةِ والخَطابةِ، غايتُهَا تمزيقُ الحُجبِ عن حياةِ المرأةِ وإنعاشِ نفسِهَا بالعلمِ والحُريّةِ، فالفتاةُ عندهَا خُلِقت لتكُونَ ربّةَ بيتٍ وأمّ عائلةٍ سعيدةٍ وسيّدةَ مجلِسٍ زائِرةٍ ومُزوِّرةٍ لا لتنزوِي في حياةِ الزهدِ والرهبانيّةِ، ومن هنا وجبَ أن تنشأَ على ما هُيّئت لهُ من إبهاجِ المنازِلِ وتزيينِ المُجتمعاتِ.[١٩٣]

ولمّا كانت حريّةُ المرأةِ سبيل ارتقائِهَا، تقول مي: «على المرأةِ أن تتمتّعَ بحُريّتهَا وتنعمَ باستقلالِهَا الفكريِّ، لأنّ المرأةَ المُستعبدةَ تلدُ عبيدًا.»[١٩٤] وتُطمئِنُ الرجالَ بقولِهَا: «لا تخافُوا أيّها السادةُ الرجالُ من ثقافةِ المرأةِ وحُريّتِهَا.»[١٩٥] وتتوجّهُ بالخطابِ إلى المرأةِ لنقرِّر أنّهُ «بالعملِ تُصبِحُ المرأةُ سيّدةَ نفسِهَا لا عبدةَ الرجلِ أو الحاجةِ أو المُجتمعِ، الحياةُ أمامكِ أيّتهَا المصريّةُ ولكِ أن تكوني ملكةً أو عبدةً.»[١٩٦] وندّدت مي بالزواجِ المبنيِّ على عبثِ الأهلِ برغائبِ البنتِ وحملهَا على قبولِ من رضوا به زوجًا.[١٩٧] مُعتبرةً الرجلَ والمرأةَ عمُودَي العائلةِ إن مالَ أحدُهمَا أو اختلّ وضعهُ، تداعى سقفُ الأسرةِ وانهارَ صرحُ الاجتماعِ القائمِ على دعائمِ العائلةِ.[١٩٨] تقُول مُردِّدةً صوتَ المرأةِ من أعماقِ الدهورِ: «أيّها الرجلُ! لقد أذللتنِي فكُنتَ ذليلاً، حرِّرني لتكن حُرّا، حرّرني لتُحرِّرَ الإنسانيّةَ.»[١٩٩]

ولكنّ جهودَ مي زيادة في مجالِ الدعوةِ إلى إصلاحِ وضعيّةِ المرأةِ وتحريرِهَا وترقِيتهَا تتنزّلُ في سياقِ نهضةٍ نسائيّةٍ عبّرت عنها بقولِهَا: «إنّ النهضةَ النسائيّةَ تمتدُّ

---

١٩٣ فالمرأةُ عند مي «زهرةٌ عجيبةٌ تلكَ الزهرةُ التي تضمّ في كيانها آيات الحسن الكبرى وأسرارَ الحنانِ الذي لا يُدركُ ولا ينقضي وتنقلُ من ذريّةٍ إلى ذُريّةٍ قبس الحياةِ العظيم». المصدرُ السابق، مج ١، ص ٢٨

١٩٤ المصدرُ نفسهُ، مج ٢، ص ٥٢٥

١٩٥ المصدرُ نفسهُ، مج ٢، ص ٢٧٧

١٩٦ المصدرُ نفسهُ، مج ٢، ص ٤٦٢

١٩٧ المصدرُ نفسهُ، مج ١، ص ٩٨

١٩٨ المصدرُ نفسهُ، مج ١، ص ١٤٥

١٩٩ المصدرُ نفسهُ، مج ١، ص ٣٦

يوميًّا في أقاصِي المسكونةِ، إنّها لنهضةٌ عجيبةٌ تبشِّرُ بخيرٍ عظيمٍ». [٢٠٠] ثمّ تُضيفُ استنادًا إلى مكانةِ المرأةِ في الغربِ «الأنموذج»: «إنّ موجةَ النّورِ نورَ الارتقاءِ النسائيِّ تزدادُ ارتفاعًا واتّساعًا مع الأيّامِ في فرنسا وإنجلترا وأمريكا وألمانيا وإيطاليا، تُجاهدُ المرأةُ جهادَ الأبطالِ في سبيلِ ترقيةِ جنسِهَا وترقيةِ النوعِ البشريِّ.» [٢٠١]

ولإصلاحِ حالِ المرأةِ وتحريرِهَا وترقيتِهَا أسّست ماري عجمي جمعيّةَ «يقظةِ المرأةِ الشاميّةِ» التي كان لها دورٌ كبيرٌ في بعثِ النهضةِ الاجتماعيّةِ النسويّةِ. وأنشأت النادي الأدبي النسائي سنة ١٩٢٠ فكان فضاءً لتعاوُنِ السيداتِ السورياتِ المُثقّفاتِ في بعثِ حركةٍ نسويّةٍ قوميّةٍ إنسانيّةٍ تعملُ على رُقيِّ المرأةِ وجعلهَا تُشارِكُ في المشاريعِ الوطنيّةِ والإنسانيّةِ وذلك لأنّ المرأةَ إذا نهضت فهي تنهضُ بالرّجلِ وتدفعهُ إلى معالي الأمورِ وتغدُو وسيلةً لِرقيّهِ ورُقيِّ أبنائِهمَا ورُقيِّ المُجتمعِ كلِّهِ.

أمّا جرجي نقولا باز صاحبُ «النسائيّاتِ» ونقولا حداد فقد كانت الصحافةُ منبرًا لِمساهمتِهمَا في هذا المجالِ، الأوّلُ منذُ بدأ الإنشاءَ وهو يخدمُ المرأةَ في «نسائيّاتهِ» التي حفلت بها عديدُ الصحفِ المُختصّةِ بالمرأةِ «كالحسناءِ» و«العروسِ» و«الحقيقةِ» و«الفتاةِ» و«الفجرِ» و«الخِدرِ» [٢٠٢] أمّا الثاني فقد جعل شعارَ مجلّتهِ «السيِّداتُ والرجالُ» «نهضةُ الشرقِ بنهضةِ نسائه». لقد كان هؤلاءِ الأعلامُ على وعيٍ بأنّ إصلاحَ وضعيّةِ المرأةِ ركنٌ أساسيٌّ من أركانِ كلِّ إصلاحٍ اجتماعيٍّ منشُودٍ، فانبروا نساءً ورجالاً يُجاهِدُونَ لأجلِ تحريرِهَا وترقيتِهَا.

وذهب العديدُ من أعلامِ المسيحيين العرب إلى أنّ كلمةَ الإخاءِ التي نادى بها

---

٢٠٠ مَي زيادة، **الأعمال الكاملة**، مصدرٌ مذكورٌ، مج ١، ص ٣٣

٢٠١ المصدرُ نفسهُ، مج ١، ص٣٣، وهنا نشيرُ إلى أنّ النهضةَ النسويّة العربيّةَ في فترة ما بين الحربين كانت تعاضدُهَا يقظةٌ نسويّةٌ عالميّةٌ فقد كان عام ١٩٢٦ عامَ الحقوقِ المدنيّةِ للمرأةِ في أكثرِ بُلدانِ أوروبا، إذ عدّلت سويسرا في نظامِهَا للأحوالِ الشخصيّةِ، واعتبرت تعدّدَ الأزواجِ غير مشرُوعٍ قانونًا، وأباحت للمرأةِ حقّ الطلاقِ، وتحرّكت النساءُ في بريطانيا يَطلبنَ دخولَ مجلس اللورداتِ، ومنحت إسبانيا المرأةَ حقّ التصويت في البرلمانِ وإيطاليا منحتها حقّ دخولِ المجالس البلديّةِ.

٢٠٢ انظر: جرجي نقولا باز، **النسائيات**، سوريا، المطبعة العباسيّة، ١٩١٩

دُعاةُ الإنسانيّةِ في عصرِهم هي وليدةُ شعورِ الإنسانِ بأنّ بينهُ وبينَ الآخرينَ اشتراكًا في فكرةٍ أو عاطفةٍ أو منفعةٍ، فكانت الدعوةُ إلى التعاونِ والتعاضدِ، وكان الأخذُ والعطاءُ. ولكنّ الإخاءَ الحقيقيّ عند مي زيادة هو «المُنبثقُ من صميمِ المجتمعِ وهو الذي يخرجُ من حيّزِ الشعورِ إلى حيّزِ العملِ والفعلِ وهو الذي لا يكتفي بتوزيعِ عباراتِ الشفقةِ ومشاعرِ العطفِ والحنانِ، بل يعملُ على مُساعدةِ ذوي الفاقةِ والمُحتاجينَ دون تفريقٍ بينَ المحمّديِ والعيسويِ والموسويِ والدهري، لأنّ المجتمعَ جسمٌ واحدٌ شاءَ الأفرادُ أم أبوا». ولذلك تقُول مي: «الإخاءُ لو كان لي ألفُ لسانٍ لما عييتُ من ترديدِ هذهِ الكلمةِ التي تَغذّت بها الضمائرُ الحرّةُ، وانفتحت لها قلوبُ المُخلصينَ (...)، لو كان لي ألفُ لسانٍ لظللتُ أنادِي بها «الإخاءُ» «الإخاءُ» حتّى تُجبرَ القلوبُ الكبيرةُ، حتّى تجِفَّ الدموعُ في العيونِ الباكيةِ، حتّى يصيرَ الذليلُ عزيزًا، حتّى يختلطَ رَنينُ الأجراسِ بنغماتِ المُؤذّنينَ، فتصعدَ نحوَ الآفاقِ أصواتُ الحُبِّ الأخويِّ الدائمِ».[٢٠٣]

لقد تجاوز الإخاءُ الحقيقيُّ عند مي حدودَ المُجتمعِ الواحدِ، ليمتدَّ وينصهرَ في الإنسانيّةِ كُلّها، تقُول مي: «كلمةٌ واحدةٌ هي بلسمُ القروحِ الاجتماعيّةِ ودواءُ العللِ الإنسانيّةِ، وتلكَ الكلمةُ هي الإخاءُ.»[٢٠٤]

ودعا أمين الريحاني إلى نبذِ التعصّبِ بكلِّ أنواعهِ يقولُ: «التعاونُ لا يكونُ بغيرِ سيفٍ بتّارٍ نستلّهُ على التعصُّبِ الخبيثِ الذميمِ، التعصّبِ الفظيعِ الأثيمِ، بل على التعصّباتِ كُلِّهَا جمعاءَ، على التعصّبِ الدينيِّ الكافرِ والتعصّبِ المذهبيِّ الفاجرِ والتعصُّبِ الجنسيِّ الخؤونِ والتعصّبِ الطائفيِّ الملعُونِ.»[٢٠٥]

لقد تضافرت جهودُ الإصلاحِ والتغييرِ أملاً في التحسُّنِ والتطويرِ تضافُرًا كشفَ بوضُوحٍ قيمةَ إسهاماتِ هذينِ العلمينِ وغيرِهِمَا في تحقيقِ إصلاحٍ اجتماعيٍّ، ولئن

---

٢٠٣ انظر: مي زيادة، **الأعمالُ الكاملةُ**، مصدرٌ مذكورٌ، مج ٢، ص٧٣

٢٠٤ المصدرُ نفسهُ، مج ٢، ص ٧٠

٢٠٥ أمين الريحاني، **الريحانيّاتُ**، مصدرٌ مذكورٌ، ج١، ص ٢٩–٣٠

تصدّرت النهضةُ النسويّةُ والدعوةُ إلى الإخاءِ محاورهُ، فقد شملَ أيضًا المُساواةَ والتفاوتَ الطبقيَّ والعاداتَ والتقاليدَ وتحريرَ الإنسانِ من قيودِ الجهلِ والخوفِ والفقر.

هكذا نخلصُ في سياقِ محاولةِ تبيّن إسهاماتِ المسيحيينَ العربِ في الحياةِ الفكريّةِ العربيّةِ، أنّ هذه الإسهاماتِ كانت مُتنوِّعةً شملت عديدَ المجالاتِ، ومُتفاوِتةً بتفاوُتِ المواهبِ والقُدراتِ. فكان انخراطُ هؤلاءِ الأعلام في الحركةِ الفكريّةِ العربيّةِ جُهدًا بارزًا لإعادةِ تأهيلِ المسيحيِّ العربيِّ في مُحيطهِ الإسلاميِّ. لقد كان الإنتاجُ الفكريّ المسيحيّ العربيُّ مُتنوِّعًا وغنيًّا ومُعبِّرًا عن هويّةِ أعلامهِ.[٢٠٦]

ومن الطّبيعيِّ أن يُفاخِرَ المسيحيّون العرب بإسهاماتِهم الأدبيّةِ واللغويّةِ والعلميّةِ والإصْلاحيّةِ في بناءِ الحضارةِ العربيّةِ الإسلاميّةِ، يقول أغناطيوس ديك وميشال يتيم: «وتحسّنت أوضاعُ المسيحيين قُبيلَ الحربِ العالميّةِ الأولى وبعدها في لبنان ومصر أوّلاً، ثمّ في باقي البلادِ العربيّةِ، فشعرُوا بأنّهُم مُواطنُونَ كسائرِ السكانِ، وساهمُوا في رُقيِّ البلادِ وبُلوغِ استقلالِهَا الكاملِ، فشيّدُوا مئاتِ المدارسِ على مُختلفِ درجاتِهَا، وجلبُوا المطابعَ، ونشرُوا كبُرياتِ الصحُفِ والمجلاّتِ، وعكفُوا على الكتابةِ والتأليفِ، وانتسبُوا إلى الجمعيّاتِ الوطنيّةِ لمقاومةِ العثمانيينَ، ودخلُوا الأحزابَ وانضمُّوا إلى صفوفِ الجيشِ وتسلّمُوا الوظائفَ العاليةَ في الدولِ العربيّةِ المُستقلّةِ، فكان من بينهِم الوزراءُ والقوّادُ والزعماءُ والأدباءُ، واختلط المسيحيّون عامّةً بمواطنيهِم المسلمينَ في جميعِ ميادينِ الحياةِ الفكريّةِ والتجاريّةِ والصناعيّةِ والقوميّةِ، فعملُوا بيدٍ واحدةٍ على تحريرِ البلادِ العربيّةِ ودعمِ استقلالِهَا ورفعِ مُستوى الحياةِ فيها، فتهدّمت الفوارقُ الدينيّةُ المُصطنعةُ، وتساوَى الجميعُ أمامَ القانونِ، ولم ينسَ المُغتربُونَ المسيحيّون أوطانَهُم العربيّةَ، فقد جلبُوا إليها الأموالَ الطائلةَ وأسّسُوا فيها الشركاتِ المُتنوّعةَ، وكانُوا صلةَ الوصلِ بين الشرقِ العربيِّ ومختلفِ أقطارِ الدنيا.»[٢٠٧]

---

٢٠٦ انظر: الأب كميل حشيمة (بالفرنسيّة): «La production culturelle des chrétiens arabes aujourd'hui : expression d'identité dans la société musulmane». *Proche Orient chrétien*, 47, 1997.

٢٠٧ ميشال يتيم وأغناطيوس ديك، **تاريخُ الكنيسةِ الشرقيّةِ وأهمّ أحداثِ الكنيسةِ الغربيّةِ**، ط٣، منشوراتُ المكتبةِ البولسيّة، ١٩٩٩، ص ٢٩٦.

لقد اضطلعَ المسيحيّون العرب بدورٍ هامٍّ في نقلِ مُنجزاتِ الغربِ إلى الحضارةِ العربيّةِ الإسلاميّةِ اطّلاعًا وتعريبًا، فانبروا يُقارِنُونَ بين حضارةِ الشرقِ وحضارةِ الغربِ، ويبرّرُونَ الاقتداءَ والاستلهامَ، يقُول أمير بقطر في هذا السياقِ: «وربّما كانت أكبرُ الفُروقِ بين الكتابةِ في الشرقِ والكتابةِ في الغربِ أنّ الغربيينَ ينظرُونَ إلى اللغةِ كوسيلةٍ تُوصِلُ إلى غايةٍ أي عربةِ نقلٍ، تحمِلُ المعاني على جناحِ الكلماتِ، أمّا نحنُ الشرقيّون فننظرُ إليها كغايةٍ في ذاتِها، الغربيّونَ يعدّونَ اللغى مطيّةً تحملُ اختباراتِ الماضي إلى المُستقبلِ وعلومَ السلفِ إلى الخلفِ، وتنقلُ العلمَ والصناعةَ إلى أجسامِنَا، ومنازِلِنَا وشوارِعنَا (...) أمّا نحنُ الشرقيّون فنتّخذُ اللغةَ شعرًا نتغنّى به مدحًا وقدحًا ومُداهنةً ومُجاملةً وترنّحًا وطربًا وخيالاً نسمُو به في عوالمَ غيرَ العالمِ الذي نعيشُ فيه، ونرتزقُ منهُ، ومن الغريبِ أنّ الغربَ والشرقَ كليهما قد ابتُلِيَا بالمُبالغةِ والتطرّفِ ناحيةً من النواحِي، فبينما نجدُ الغربَ اليومَ يعبدُ الآلاتِ والصناعةَ ويسجدُ للسيّاراتِ والبخارِ والكهرباءِ، ويقدّمُ الذبائحَ والضحايَا للمصانعِ (...) نجدُ الشرقَ مُنكبًّا على عبادةِ آلهتِهِ القديمةِ «الأدبُ» وما يتبعُهَا من التعاويذِ والتمائمِ».[٢٠٨]

ويعرّف جورج صيدح الأدبَ المهجريَّ بقولهِ: «أدبٌ عربيُّ البذارِ، عربيُّ الأرومةِ، عربيُّ الجني، فرعٌ عريقٌ من دوحةِ العرُوبةِ حملتهُ الرياحُ إلى مشاتلِ العالمِ الجديدِ، فزكا في كلِّ تربةٍ وأينعَ تحت كلِّ سماءٍ، طبعت شمسُ الغربِ ألوانَهَا على أوراقهِ، أمّا لُبّهُ فيحيَا على إشعاعِ الشرقِ وقلبهُ يختلِجُ بنسماتِ الصحراءِ.»[٢٠٩] لقد كان تأثيرُ الشعرِ المهجريِّ عظيمًا، «فكثيرًا ما تفتّحَ عن طريقهِ الشعرُ الناشئُ في البلادِ العربيّةِ على الأغراضِ الأورُوبيّةِ».[٢١٠]

---

٢٠٨ أمير بقطر، **كيفَ نتعلّمُ لنعيشَ؟** مصدرٌ مذكورٌ، ص ص ٢٧٤–٢٧٥

٢٠٩ جورج صيدح، **أدبُنَا وأدباؤنَا في المهاجرِ الأمريكيّةِ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ٤٢. انظر أيضًا قولهُ في المصدرِ نفسهِ والصفحةِ نفسها، «أدبُ المهاجرينَ، رسالةٌ عربيّةٌ لم يُلصق بها الغربُ إلا طابعَ البريدِ».

٢١٠ أندري ميكال، **الأدبُ العربيُّ**، تعريب رفيق بن ونّاس– الطيّب العشّاش– صالح حيزم، الشركة التونسيّة لفنونِ الرسم، ١٩٧٩، ص ١١٥

والحريّةُ يصحبُهَا أمين الريحاني معهُ في سفرهِ إلى البلادِ العربيّةِ فيُخاطبُهَا وتُخاطبهُ بهذا القولِ: «قالت (...) وهي تبتسِمُ: أفلا تخجل من نفسكَ ؟ أتسافِرُ وحدكَ إلى البلادِ العربيّةِ ؟ قلتُ: أخشى عليكِ منها، من وعُورةِ المسالكِ، من جمُودِ الأفكارِ، من تجهُّمِ النّفوسِ، من تعدّدِ المذاهبِ، من وحشيّةِ البدوِ، من ترفّضِ الحضرِ، فقالت والحنقُ يُشعلُ لهجتهَا: أيُعجِزُني ما لا يُعجزكَ؟ لا واللهِ أمّا الترفّضُ والتجهُّمُ والجهلُ فمن أجلهَا خِصّيصًا، أُرافقُكَ الآن (...) إنّ لي في تلكَ البلادِ من أحبُّوني من تعشّقُوني، في الماضي وأبناؤهُم اليومَ يعيدُونَ ذِكراي ويتشوّقُونَ إلى مرآي.»[٢١١]

هكذا من خلالِ استعراضِ مُختلف هذه المواقفِ يتبيّنُ أنّ المسيحيينَ العرب كانُوا فعلاً جسراً لا غِنًى عنهُ بين الحضارتينِ العربيّةِ والغربيّةِ وخاصّةً بين الديانتينِ الإسلامِ والمسيحيّةِ، فقد كانُوا يتمتّعُونَ بقُدرةٍ مُزدَوجةٍ لُمخاطبةِ الطرفينِ المسيحيِّ والإسلاميِّ تيسيرًا للتعارفِ المُتبادلِ وتمتينًا لروابط المُواطنةِ والشراكةِ الحضاريّةِ مع المسلمينَ. غير أنّهم كانُوا أيضًا جسرًا إيديولوجيًّا للهيمنةِ الغربيّةِ على البلدانِ العربيّةِ بحُجّةِ حمايتِهم. لقد كانُوا محكُومينَ بشرُوطٍ تاريخيّةٍ لا يحقُّ التغافلُ عنها.

ولهذا نحنُ واعُونَ بأنّنا فقط سجّلنَا رؤوسَ أقلامٍ وعناوينَ لما هو بارزٌ من مشاغلِ وإسهاماتِ المسيحيّين العرب دونَ إيفاء العديد من المسائلِ حقّهَا من التحليلِ، فبسطُ كلِّ قضيّةٍ يتطلّبُ بحوثًا مُتعدّدةَ الاختصاصِ وإلمامًا بميادينَ شاسعةٍ قد تتجاوزُ موضوعَ هذا البحثِ.

---

٢١١ انظر: أمين الريحاني، **مجلّةُ الرسالةِ**، ع ٨-٩ أوت-سبتمبر، ١٩٥٦، ص٤٧

الخاتمةُ

إنّ النتائج التي يمكن استخلاصُها من دراسة مَشاغل المسيحيين العرب في فترةٍ ما بين الحربين لا نَدّعي أنّها إجابَاتٌ عن كلِّ التساؤلاتِ التي يطرحها هذا الموضوعُ. بل لعلّ ما وصلنا إليه من نَتائِجَ، لا يعدو أن يكون إجابةً منقُوصةً لأسئلةٍ مفتُوحةٍ. غيرَ أنّ النتائجَ الجزئيّةَ التي استخلصنا على امتدادِ هذا البحثَ -تُمكّنُ بتظافُرِهَا -من الإقرارِ بأنّ الحُضُورَ المسيحيّ العربيّ في الفضاءِ الإسلاميّ خلال الفترة المدرُوسةِ قد شهد تحوّلاً شمل أنماطَ التفكيرِ وأشكالَ التعبيرِ. وأفضى إلى نشأةِ رُدودِ فعلٍ مُختلفةٍ، وإن كانت في الغالبِ ترمي إلى غاياتٍ تتّصلُ بإثباتِ الذاتِ وتأكيدِ الهويّةِ في ظرفٍ تاريخيٍّ اتّسم بالرغبةِ في زعزعةِ كلِّ اطمئنان كان يجد في القيمِ التقليديّةِ مُرتكزهُ.

وقد انطلقنا في بحثنا من اعتبارِ أنّ مشاغِلَ المسيحيين العرب قد بُولغَ في تقديرِهَا زمنئذٍ، فغلبت نزعَةُ الانفعالِ على المواقفِ التي واكبتها: قِيل عنها نضالٌ من أجلِ الانصهارِ في المجتمعِ العربيِّ الإسلاميِّ، وقِيلَ إنّها مُقاومةٌ لمحاولاتِ طمسِ الهويّةِ والتاريخِ والتراثِ.

والآنَ بعد أن خبت جَذوةُ هذه المشاغلِ لا بدّ أن نلتقطَ أنفاسَنَا ونتبيَّنَ مجالاتِهَا ونفهمَ سياقاتِهَا ودَلالاتِهَا اعتمادًا على النصوصِ. ومثلُ هذه البحوثِ على صعُوبتِهَا فيها فوائدُ عديدَةٌ، فهي من جهةٍ تُوفِّرُ للباحثينَ مداخلَ طريفةً لدراسةِ الفكرِ المسيحيِّ العربيِّ من خلال نصوصِ أعلامِهِ، ومن جهةٍ أخرى تُمكِّنُ من مزيدِ إدرَاكِ طبيعةِ هذا الفكرِ، إذ تُساعِدُ على معرفَةِ أبرزِ أعلامِهِ وتيّاراتِهِ واتّجاهاتِهِ، فتُخوِّل فهمَ الحركيّةِ الناشئةِ في صُلبِهِ.

وقد اقتصرنا في هذا البحث على تبيّن المشاغلِ الكبرَى لأعلامِ المسيحيين العرب،

مُتجاوزين العديدَ من التفاصيل والجُزئيّات. ولكنّنا راعينا في المُقابل اتّساعَ هذه المشاغلِ للعديدِ من الإضافات التفصيليّة التي قد يُضيفُهَا المُدقّقونَ المُتعمِّدُونَ فتندرج ضِمنَهَا، وبذلك تتحقّقُ استمراريّةُ البحثِ وتكون صيرورته تَعبيرًا عن توقِ الإنسانِ الدائم إلى المعرفةِ.

على هذا النحوِ أقبلنا على دِراسةِ مشاغِلِ المسيحيّينَ العربِ. وقد رأينا أن نبدأ أوّلاً بضبطِ إطارينِ: زمانيٍّ، هو فترة ما بين الحربينِ التي تميّزت بسيطرةِ الغربِ المباشِرَةِ على العالمِ العربيِّ، ومكانيٍّ، هو سوريا ولبنان (منذ ١٩٢٠) وفلسطين وشرق الأردن ومصر والعراقِ، الفضاءَ المخصوصَ الذي وُلِدَ فيه وانتمَى إليه وتُوفيَّ فيه أغلبَ الأعلامِ. ثمّ أسلمنا البحث إلى استعراضِ أعلامِ المسيحيين العرب ومُؤلّفاتِهم جمعًا وتصنيفًا استنادا إلى أبرزِ المصادرِ وكُتبِ تراجِمَ الأعلامِ. وكان غرضُنا من ذلك كلُّهُ توفيرَ أكثرَ ما يُمكنُ من المُعطياتِ لِفَهمِ توجّهاتِهم. وحَرَصنَا على التمييزِ بين ما هو ذاتيٌّ وما هو عامٌّ من مشاغلِ هؤلاءِ الأعلامِ، خاصّةً وقد تبيّن لنا أنّهُم وإن اختلفت مجالاتُ اهتمامِهم الذاتيّةُ (الأدبُ واللغةُ والصحافةُ والعِلمُ)، فقد انخرطُوا جميعًا في التعبيرِ عن مشاغِلَ عامّةٍ مُشتركةٍ شَملت اهتمامَهُم بالغربِ وبالدعوةِ إلى التجديدِ وبالطائفيّةِ وبالقوميّةِ وباللائكيّةِ.

إنّ استعراضَ وتحليلَ المشاغلِ الذاتيّةِ لهؤلاءِ الأعلامِ اعتمادًا على مُؤلّفاتِهم كشفَ لنا ولعَهُم اللافتَ بالأدبِ تنظيرًا وإبداعًا. فقد أعلنُوا رَفضَهُم للأدبِ السائدِ ودعَوا إلى أدبٍ جديدٍ وافدٍ مُستلهَمٍ من آدابِ الغربِ. وأنشأوا الجماعاتِ الأدبيّةَ دليلاً ماديًّا على استقرار التيّارِ الرومنطيقيِّ في الأدبِ العربيِّ، وانتشرت الصالوناتُ الأدبيّةُ. فوجُوا بالأدبِ مرحلةَ الحداثةِ، أليسَ الخُرُوجُ عن الأنموذجِ من خصائِصِ الحداثةِ؟ وقد تبيّن لنا في هذا الصددِ أنّ اهتمامَ هؤلاءِ الأعلامِ بالأدبِ كان حافزًا على اهتمامهم بالمسائلِ اللغويّةِ، أليست اللغةُ مادّةَ الأدبِ وأداةَ إنتاجِهِ !

وكانت الصحافةُ لأسبابٍ ذاتيّةٍ وأخرى موضوعيّةٍ نشاطًا بارزًا لأعلامِ المسيحيّين

العرب في الوطنِ والمهجر. إنّه «الدفقُ الصحفيُّ» الذي أسهمَ إلى حدٍّ كبيرٍ في التعريفِ بالعديدِ منهم، وفسحَ المجالَ لإنتاجهم على صفحاتِ الجرائدِ والمجلاّتِ التي هي اليومَ وثائقُ تاريخيّةٌ مُهمّةٌ ومصدرٌ من مصادرِ التراثِ الفكريِّ المسيحيِّ العربيِّ.

أمّا فيما يتعلّقُ بالمشاغلِ العِلميّة فقد تبيّنَ لنا بوضوحٍ أنّ شغفَ عديد الأعلام بتعلّمِ العلومِ وتعليمِهَا ونشرِ المَعارفِ العلميّةِ الوافدةِ وتبسيطِهَا لم يرتَقِ إلى درجةِ الاكتشافِ والاختراعِ، يقول فؤاد صروف: «(...) ولستُ في حاجةٍ إلى القولِ بأنّهُ لا فضلَ لي فيها إلاّ محاولةً اختيارِ الجديدِ ونقله إلى اللغةِ العربيّةِ مُحافظةً على صِلتنا بتيّاراتِ الفكرِ العلميِّ في الغربِ.»[1] وهذا طبيعيٌّ في سياقِ ما وسمَ العلاقةَ بين العِلمِ والدينِ من إشكاليّاتٍ في فترة ما بين الحربين.

وأمّا اهتمامَهُم الكبيرَ بمجالَي التربيةِ والتعليم. فَقد كان نتيجةَ وعيهم بأهميّتِهمَا من خلالِ دعوةِ أحدِ أبرزِ أعلامِهم أمير بُقطر إلى تجديدِ المَناهجِ وتغييرِهَا تحاشيًا للجدالِ الذي مازالَ دائرًا آنذاك بين دُعاة تَعليمٍ دينيٍّ طائفيٍّ من جهةٍ، ودعاةِ تعليمٍ وطنيٍّ من جهةٍ أخرى.

هذه هي أهمُّ المشاغلِ الذاتيّةِ لهؤلاءِ الأعلامِ، قادتنَا دِرَاستُهَا ثمّ تحليلها إلى توسيعِ مجالِ البحثِ واستكشافِ النسقِ أو الأنساقِ المُترسِّبةِ في طرائقِ التعبيرِ عنها، فانبرَى العزمُ منّا يترصّدُ الصِّلةَ بينها، ويستكشفُ ما قد تُحِيلُ عليه من مشاغلَ عامّةٍ كثُرَ تواتُرُهَا في النصوصِ.

لقد استحوذ الغَربُ والدعوةُ إلى التجديدِ وإلى فصلِ الدينِ عن الدولة (اللائكيّة) والفكرُ القوميُّ والطائفيّةُ والمشاغلُ الاجتماعيّةُ على اهتماماتِ المسيحيين العرب. فتبيّن لنا أنّ الغربَ بِحضارته وسياستِه قد تصدّرَ هذه المشاغِل نتيجةَ التحدِّي الذي فرضَهُ على جميعِ المستوياتِ. وأنّ الدعوةَ إلى التجديدِ بلغَت بها الجُرأةُ حدَّ الثوريّة

[1] فؤاد صروف، **فتُوحاتُ العلمِ الحديثِ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ٤٣٢

أحيانًا، وقد بدت لنا مسألةُ فصلِ الدين عن الدولةِ دعوةً حاسمةً مُلحّةً في سياق المُمكِنِ والمُتاحِ في هذا المجالِ، خاصّةً وأنّها ارتبطت بالفكرِ القوميِّ الذي كان يقومُ على إلغاءِ المُعطَى الدينيِّ أو استبعادهِ من جهةٍ[٢]، والموقفِ من الانعزاليّةِ الطائفيّةِ من جهةٍ أخرى، فكثيرًا ما نقرأ عن أنموذجَينِ أقربَ إلى أن يكونا نقيضَينِ للمشاركَةِ المسيحيّةِ في الحياةِ السياسيّةِ: يقدّمُ الأوّلُ بصُورةِ الخِياراتِ القوميّةِ العربيّةِ أو السوريّةِ أو الوطنيّةِ وهي عِلمانيّةٌ وإن بأقدارٍ مُتفاوتةٍ ويُوصَفُ الثاني بالطائفيِّ.

وغالبًا ما تَوزَّعَ المسيحيّونَ عبر مراحِلِ التاريخِ الحَديثِ المُختلفةِ إلى اتّجاهينِ تفصِلُ بينهما حدودُ المذاهِبِ، فتميّزَ السلوكُ السياسيُّ للأوّلِ بالسعيِ إلى تجاوُزِ الشعورِ والوضعِ الأقلّوي عن طريقِ اعتِناقِ قضايا الوطنِ والتشديدِ على المُواطنةِ ووحدَةِ الانتماءِ الحضاريِّ. أمّا الثاني فقد كان حريصًا على إبرازِ بل تضخيمِ ما يُشكّلُ خصوصيّةَ جماعةٍ مسيحيّةٍ بعينِها أو خصوصيّةَ المسيحيين إجمالاً، ويطغَى على سلوكهِ السياسيِّ هاجسُ حمايةِ الأقليّة من طُغيانِ الأكثريّةِ، ويعتمدُ على العلاقةِ بالغربِ للحفاظِ على تلك الخُصوصيّةِ وضمانِ الحمايةِ لها، وأخيرًا اتّضح لنا أنّ المشاغلَ الاجتماعيّة لهؤلاءِ الأعلامِ كانت تعبيرًا عن طبيعةِ المجتمعاتِ العربيّةِ خلال فترةٍ ما بين الحربينِ وإفرازًا من إفرازاتِها.

وقد أمكننا في ضوء هذا التحليل كلِّهِ أن نتحسّسَ عددًا من الإشكاليّاتِ التي واكبت دراسةَ مشاغلِ المسيحيين العرب. فتبيّنَ لنا أنّ منها ما هو تَنظِيريٌّ ومنها ما هو عمليٌ وإن لم يرتقِ التنظيرُ دومًا إلى مستوى الممارسةِ العمليّةِ. ثمّ إنّ هذه المشاغلَ استنادًا إلى ما كان سائدًا في تلك الفترةِ طارئةٌ ومألوفةٌ وهي نظرًا إلى تعدُّدِ المُعبّرينَ عنها كانت مُؤتلِفةٌ ومُختلِفَةٌ والنتيجةُ أنّ التعبيرَ عنها كان التعبيرُ عنها باتّزانٍ أحيانًا وبانفعالٍ أحيانًا أخرى.

---

٢ ولمزيد التوسّع يُراجع: جوزيف مغيزل، **الإسلامُ والمسيحيّةُ العربيّةُ والقوميّةُ العربيّةُ والعلمانيّةُ**، مجلّة المستقبل العربيِّ، السنة الثالثة، ع٢٦، أفريل ١٩٨١، ويُراجع أيضا: رياض نجيب الريس، **المسيحيّون والعرُوبةُ**، ط٢، بيروت، ١٩٩١، ص ٣

إنّ قارئَ مشاغلِ هؤلاءِ الأعلامِ يقفُ على حقيقةٍ بارزةٍ هي إسهاماتُهُم في الحركةِ الفِكريّةِ العربيّةِ، فقد اشتغلَ المُثقّفونَ مِنهُم خاصّةً بالأدبِ وألّفوا الكتبَ المدرسيّةَ والمعاجمَ والموسُوعات وأسّسُوا المدارسَ وأنشأوا الجمعيّاتِ وقاموا بتعريبِ الكتبِ الأجنبيّةِ على اختلافِ مجالاتِها. لِيَنفَتِحَ العالمُ العربيُّ على التياراتِ الفكريّةِ الغربيّةِ[٣]. وأطلقُوا حركةً صحفيّةً تميّزوا بها عن غيرِهِم تنوّعًا، ونادُوا بالحريّةِ الفكريّةِ من أجلِ تحقيقِ حريّةِ المُعتقدِ[٤] والقولِ والفعلِ، كما طالبوا بالحريّةِ السياسيّةِ وذلك عن طريقِ الدعوةِ إلى الديمقراطيّةِ وأساليبِ الحكمِ الديمقراطيِّ في سياقِ تبنّيهم للقيمِ الليبراليّةِ الغربيّةِ. وإن كان صحيحاً أنّ هؤلاءِ الأعلامَ تعاملُوا مع قيمِ الحريّةِ في أغلبِ الأحيانِ بطريقةٍ انفعاليّةٍ (الإعجابَ والانبهارَ)، إلاّ أنّهم ساهمُوا بصُورةٍ إيجابيّةٍ في إحداثِ نُقلةٍ أساسيّةٍ في مناخِ الفكرِ العربيِّ.[٥]

هكذا انخرطَ المسيحيّون العرب في قضايا الفكرِ العربيِّ وساهمُوا في تصويبِ النظرةِ إلى الإسلامِ والمسلمينِ ودعَوا إلى صياغةِ حوارٍ يطوي صفحةَ السجالاتِ القديمةِ، فكانوا وسيطًا مقبولاً بين العالمينِ المسيحيِّ والإسلاميِّ[٦]، تتجمّعُ عنده

٣ راجع لمزيد التوسّع: ندوة همبورغ بألمانيا سنة ١٩٨٣ التي تعرضّت بإسهابٍ إلى «الجانب التاريخيِّ والحضاريِّ للعلاقاتِ العربيّةِ الأوروبيّة»، ندوة همبورغ، ألمانيا، ١٩٨٣، بالعربيّةِ.

٤ فقد برز جليًّا أنّ المسيحيّين العرب كانوا أكثرَ تحرّرًا من المُفكّرينَ المسلمين، انظر:

Antoine MAKDISSI, «Les chrétiens et la Renaissance arabe», *Islamo-christiana*, Roma, 1988, n°14, p114.

٥ راجع في هذا المجالِ: فؤاد صروف ونبيه أمين فارس، **الفكر العربي في مائةِ سنةٍ**، بحوثُ مؤتمر هيئةِ الدراساتِ العربيّة المُنعقد في نوفمبر ١٩٦٦، الجامعة الأمريكيّة، منشُورات العيد المئوي، بيروت، ١٩٦٧ ولتبيّنِ إرهاصاتِ هذه النقلةِ أو جذُورِها. انظر:

Jérôme CHAHINE, *Les écrivains chrétiens de la Nahda (1860-1920)*, Thèse soutenue à l'École pratique des hautes études en sciences sociales de Paris le 3/10/1988.

٦ راجع مثلاً دعوتيّ قسطنطين زُريق وأنطون سعادة إلى تجاوزِ الهوّةِ القائمةِ بين الفكرِ الإسلاميِّ التقليديِّ والفكرِ المسيحيِّ الكنسيِّ ليفتحا باب مصالحةٍ تاريخيّةٍ بينَ الإسلامِ والمسيحيّةِ في بوتقةِ القضيّةِ القوميّةِ المشتركةِ مُتجاوزينَ الحدودَ اللاهوتيّةَ والكلاميّةَ فقد ربط زُريق تاريخيًّا بين العرُوبةِ والإسلامِ في نطاقِ «الوعي القوميِّ» واجتهد أنطون سعادة لإرجاع المحمديّةِ والمسيحيّةِ إلى جذرٍ إبراهيميٍّ إسلاميٍّ مُشتركٍ.

احتمالاتُ اللقاءِ ومخاطرُ المُجابهةِ. ولم تخلُ مشاغلُ المسيحيّينَ العربِ رغمَ كلٍّ هذا من التردُّدِ والتناقُضِ عند تصدِّيهم لمشاكلِ الحداثةِ[٧] والعلمانيّةِ، فقد كانت بعضُ مواقِفِهم تتّسمُ بالجُرأةِ وبعضُها يسعى إلى التوفيقيّةِ والاعتدالِ، وباندلاعِ الحربِ العالميّةِ الثانيّةِ تغيّرَ دورُ المسيحيّينَ العربِ بشكلٍ تدريجيٍّ، إذ لم يعد للنخبِ الثقافيّةِ المسيحيّةِ التأثيرُ نفسُهُ على صعيدِ الريادةِ الذي تَراجعَ، وقد تضافرت في تعزيزِ تراجُعِهِ عواملُ متعدّدةٌ منها الهجرةُ وتضاؤلُ الحاجةِ إلى الوسَاطةِ الثقافيّةِ من جهةٍ واتّساعُ دائرةِ الفئاتِ القادرةِ على القيامِ بها من جهةٍ أخرى. وإذن فقد رافقت هذا التراجُعَ عدّةُ تداعياتٍ شملت أوّلاً الوعيَ بما صار يسِمُ الحضورَ المسيحيَّ العربيَّ من صعوبَاتٍ وإشكاليّاتٍ[٨] ثمّ ثانيًا حقوقَ الأقليّاتِ[٩] وأخيرًا العملَ على إحياءِ التراثِ المسيحيِّ العربيِّ القديمِ والتعريفِ بنصوصِهِ[١٠].

---

٧ من المُفيد الرجوع في هذا المجال إلى بحث حسن القرواشي، الفكر المسيحي الكاثوليكي في مواجهة الحداثة من المجمعِ الفاتيكاني الأوّل (١٨٦٨–١٨٧٠) إلى المجمع الفاتيكاني الثّاني (١٩٦٢–١٩٦٥)، ط١، سلسلة٨، مجلّد ١٢، تونس، كليّة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، مطبعة علامات، ٢٠٠٥.

٨ يقول أمين الرّيحاني: «بقيت الأقليّاتُ، وهي المعضلةُ الّتي لم تُحلَّ حلاً سَديدًا عادلاً منذ عهد الأمويين، بل كانت دائما كما ترون في التّاريخ، .إمّا طُعمًا للعائد من الحكّام، وإمّا مطيّةً للظّالِم، وإمّا سيفًا بيدِ الفاتحِ، وإمّا فريسةً للمنتقِمين، وكانت دائما، في كلّ حالٍ من الأحوال، ويلاً على نفسها. وعلى الأكثريّةِ في البلاد». انظر: أمين الرّيحاني، **التّطرّفُ والإصلاحُ**، مصدرٌ مذكورٌ، ص ١٤٥. ويُراجع:
T. R. GURR, *Minorities at Risk*, Washington, D. C. Institute of peace press, 1993.
Jean Pierre VALOGNES, *Vie et mort des chrétiens d'Orient*, Paris, Fayard, 1994.
ويُراجع أيضًا: فيكتُور سحاب، **من يحمي المسيحيّين العرب ؟**، بيروت، دار الوحدة، ١٩٨٦.

٩ انظر:
Yadh BEN ACHOUR, «Ummah islamique et droit des minorités», in Henri PALLARD et Stamatios TZITZIS, (éd), *Minorités, culture et droits fondamentaux*, Paris, l'Harmattan 2001, p 25.
Antoine FATTAL, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Imprimerie catholique, Beyrouth, 1958

١٠ انظر: الأب سمير خليل، **مدخلٌ إلى التّراثِ المسيحيِّ العربيِّ القديمِ**، مجلّة المسرّة، السنة ٦٧ ع. مارس –أفريل ٦٦٣– ٦٦٤، ١٩٨١، ص ص ١٦٩–١٨٤. وهنا لا بدّ أن نشير إلى أنّ الأب سمير خليل (و١٩٣٨) قد تخصّص منذ سنة ١٩٦٢، في دراسةِ التّراثِ العربيِّ المسيحيِّ القديمِ فأنشأ سنة ١٩٧٦ مجلّة «Bulletin d'arabe chrétien» المطبوعة في لوفان ثمّ أنشأ سنة ١٩٧٨ سلسلة **«التّراث العربيِّ المسيحيِّ»** ونظّم سنة ١٩٨٠ بألمانيا الغربيّة أوّلَ مؤتمرٍ دوليٍّ للدِّراساتِ العربيّةِ المسيحيّة.

غير أنّ ما نستخلصه بالخصوصِ من دراسةِ مشاغلِ المسيحيّين العربِ في فترةٍ ثريّةٍ هي فترة ما بين الحربينِ هو أنّ التماهي بين العروبةِ والإسلامِ غير موجودٍ. وأنّ العرب رغم أنّ أغلبيّتهم من المسلمين، فإنّه توجدُ أقلّيات هامّة وفاعلةٌ غير مسلمةٍ. ولذلك فإنّ الاهتمام بمشاغلِ أعلامهم إنّما هو من وجهةِ نظرنا انفتاح على الآخرِ المتّفقِ والمختلِفِ مع الذاتِ في آنٍ، مهما كانت درجةُ اختلافهِ عنّا. ولكنّنا لا ندّعي الإلمام بمختلف جوانب ما كان مطروحًا من مشاغلِ وهذا طبيعيٌّ لأنّ المعرفةَ تُنالُ تباعًا.



ملحــق

نصوصٌ مختارةٌ



– ١ –
بائـــعُ المَعلّل

أُفقَهُ هذا الأزرقُ الموّاجُ، المُنبسطُ عند الشاطئ بطابعهِ الواحدِ اللونِ كأنّه يكرهُ التبرقُشَ. ومجالهُ أسواقُ بيروتَ وأزقّتها، فهو فيها يغدُو ويرُوحُ وعلى رأسهِ طبَقٌ احتشدت فيه أصابعُ السكرِ المِعطارِ من أبيضٍ وأحمرٍ. وفي حُنجرته صوتٌ حلو النغم، يسقطُ في الأذن كالأغرُودةِ بالمِسكِ والعنبرِ يا حُلو يا سكّر!

وتتماوج نبراتُ الصوت في مسامعِ الصغارِ، فتُطلُّ رؤوسهم من النوافذِ والأبوابِ ولُعابُهُم يسيلُ للأصابعِ الشهيّةِ المعرُوضةِ على الطبقِ كصفوفِ الجُندِ في ثيابِهم اللمّاعةِ المزركشةِ. ويهبُّون إلى آبائِهم وأمّهاتِهم يسألونَهُم عن فضلات القُروشِ، فقد مرّ بائعُ المَعلّل. هذا أبو سليم. ومن لا يعرفه في بيروت بشجوِ ألحانهِ، وجودةِ بضاعتهِ، وسُمرتهِ الحادّةِ العاقدَةِ له الصلات المكينةَ بالزنوجِ، وطول قامتهِ الضامرةِ، فكأنّه وعلى رأسه طبقُ الحلوى نخلةٌ مديدَةٌ تسير بأحمالِها. وأبو سليم يرتدي الثوبَ البلديّ القحّ. فالسروالُ الأسودُ خير ما عنده من رداءٍ. هو رفيقُهُ في الشتاء وفي الصيفِ ولا بديل له وجارت الشمس والأيّام على هذا الدثارِ فنسخت لونهُ وقد بدا يميل إلى الاغبرار ودهمته الفتوقُ، غير أنّه لا يبرحُ يسدُّ العورةَ. وحذاءُ أبي سليم يكاد يكون هو إيّاهُ فالرجلُ ممّن يعشقونَ الثباتَ في المودّةِ فلا يفترقُ عن ثيابهِ ولا عن خلّانهِ وطبقهِ. ويعدُو على ممتلكاتِهِ الزمنُ ولكنّهُ لا يقوَى على فصلهِ عنَها.

وفي وجه أبي سليم أنفٌ أعكف كمنقارِ النسر ومطفأةُ الشمعِ، أعدّهُ للشتاء كالمظلّةِ يتّقي به المطرَ ويتصوّن من بلّ شاربيه. ولأبي سليم شاربانِ كالقرنينِ في رأس الكبش النطّاح، يفتِلُها بزهوٍّ مستطيل كأنّها ثروته، بل شعارُهُ. وإنّه ليُؤثِرُ أن يُصابَ بجسده على أن تسقطَ منهما شعرةٌ، وهما ذَخيرتُهُ للفِياشِ والغَرامِ.

ولا بدّ له من وقفةٍ في صدر كلِّ حيٍّ من أحياء المدينةِ. فيتحلّقُ عليه الصغارُ لشراءِ أصابعِ السكرِ وأبو سليم يلاطفُهُم ويُجَامِلُهُم بمسرّةٍ ومودّةٍ: هؤلاءِ زُبُن تجارتهِ وجُلّ اتّكالِهِ عليهِم. ولا يتورّعُ عن مُمازحتِهِم وعن إدانتِهِم إن تكن أيديهم تخلُو من ضَئيلِ النقدِ. وعجم صِدقَهُم في المعاملةِ فبات وإيّاهم أشبه بالأسرةِ الواحدةِ، يُناديهم بأسمائِهم فردًا فردًا ويتحبّبُون إليهِ.

وراجت بضاعةُ أبي سليم وفاض رِزقُهُ وفكّر في مُتعةِ العمر وبجهة الدنيَا. لماذا لا يتزوّجُ ويرزقُ أولادًا كهؤلاء الصغارِ الحائمين عليه...؟ إنّه ليستطيب أن يسمعهُم يُزقزِقُونَ حولهُ وأن يحمِلهُم بين يديهِ ويدلّلهُم. فقد طال استئثارُ الطبقِ برأسهِ وبساعدَيهِ.

وتزوّج أبو سليم. ليس أكثرَ من النساءِ المعروضاتِ للزواجِ. تزوّج أرملةً ذاتِ أنيابٍ. داهيةٍ مُحتالةٍ. خَبِرت من زَمنِهَا ما لم يُدرك أبو سليم من دَهرِهِ. واعتزمَ بائعُ المعلّل أن يدعو ابنه البِكر سليمًا لتصدق الكنيَةُ، غير أنّ الأرملةَ لم تُرزق أولادًا، فهي عقيمٌ. وانتظر بائعُ المعلّل ولا بأس أن ينتظر فالعمرُ طويلٌ. إلاّ أنّ الخوفَ من أن يبيتَ من النسلِ في حرمانٍ أقلقهُ فكان يسهُو مرارًا في يومه وهو يحملُ طبقهُ ويجولُ في الشوارعِ والأزقّةِ. ولشدّةِ سَهوهِ يتعامَى عن زُبنِهِ وينسى لازمَتهُ: بالمسكِ والعنبَر يا حُلو يا سكّرا!

وفي المساءِ، عندما يعود من جولاته تعبًا، أشعثَ، أغبرَ، فلا تملأ البَسمةُ شفتيهِ، ولا تنطلقُ الكلماتُ المعسولةُ من حُنجرتهِ. فالذهولُ يَرينُ عليه، ويجلس في النافذةِ ونارجيلتُهُ بجانبه لاهيًا بكركرتها ودخانها عن إمرأتِهِ. يذكرُ الصغارَ المحتشدينَ حوله في نهارِهِ وينظرُ إلى هذه الأرملةِ، القاضيةِ عليه بالخَيبةِ، نظرةَ الامتعاضِ وقد فجعتهُ بأغلَى أمانيهِ.

وأدركت المرأةُ الختّالةُ سرَّ جفائهِ. فهو يشوقُ إلى الصغارِ. لن يرضى عن قضاءِ أيّامِهِ في حسرةٍ على الأولادِ وهم زهرةُ الحياةِ. وجنحت إليه ذاتَ ليلةٍ تقولُ ببسمةٍ عريضةٍ خضبت مُحيّاها بنورِ الأملِ : أبا سليم، بُشراكَ !

فالتفت إليها .بدهَشٍ ورجاءٍ أقعداهُ عن نارجيلتهِ، وقال بين طرُوبٍ ومُحترسٍ: استبشرُ بماذا ؟

- أنا حاملٌ ... كن من غدِك على طمأنينةٍ ؟

فكاد يُصابُ بالخرسِ. حامل..؟ امرأتُهُ حامـلٌ..؟ لم يكن يصدِّق ما يسمعُ. أتلدُ الصخرةُ..؟ قالت: لي شهرٌ بكاملهِ. ولقد أقمت على ارتياب حتّى اليوم، ولكن الشهر الثاني بدأ!

فلم يدر كيف يضُمُّها إليه ويقبِّلها لعنَ اللّه أبا النارجيلة والتنبك..! وماجَ عليها بأنفهِ الأعكف يشمُّ منها في كلّ مكانٍ رائحةَ الحبلِ، وتزقّها شفتاهُ القبلاتُ طفاح الكيلِ، بلا عدٍّ ولا حسابٍ. وعادت إلى البيت حياةُ الغبطةِ. فالزوجانِ على لذّةٍ مستفيضةٍ. ونأى عن أبي سليمٍ سهوهُ وذهُولهُ. سيُرزقُ سليمًا. وملأ البيت بالطيِّباتِ. أشهى أكلةٍ لأمّ سليم. وليّ العهد في أحشائِها. وظهرت أدلّةُ الحبل من قيءٍ إلى إغماءٍ إلى انتفاخِ بطنٍ، إلى غنجٍ وتيهٍ. واحتمل أبو سليم برضا ورحابَةٍ. من حقّ أمّ سليمٍ أن تبدي التيه وتتشهّى. فهي شجرةٌ مُثمرةٌ. وكيفما سار أبو سليمٍ تخّيل ابنه الصغيرَ يناديه بكلماتٍ عذبة الرنّةِ. تَمثّلَهُ بين هؤلاءِ الصغارِ المُحتشدِينَ حولهُ يضاحِكهُم ويفاكِهُهُم ويملأُ أيديهم بالمعلّل السمين. ولن يحمل سليم طبقَ المعلّل. لا. سيكون في مكانةٍ أسمى من مقامِ أبيه. سيشتغلُ إمّا حلاّقًا أو يرتدي ثوب شرطيٍّ. فليس أحبّ إلى أبيه من أن يرى الناس يرهبُون ابنه ويناذُونه: «يا أفندي!» وهو نفسه كان يرهَبُ هذا «الأفندي» فيما يطاردهُ ويقبضُ عليه بتُهمةِ مخالفةِ النظامِ، ويفرضُ عليه جزاءً نقديًّا يتضاعفُ إذا تباطأَ عنهُ. وأحيانًا يستولي على الطبقِ وأصابعِ المعلّل بلا رَحمةٍ ولا شَفقةٍ لكونِ أبي سليم وقفَ ببضاعتهِ حيثُ لا يجوزُ له التبسيطُ.

وصفَت ضحكتُهُ وأشرقت أيّامهُ وتمادَى في ممازحَةِ الزبن الأطفالِ. غدًا سيكونُ سليمٌ بينهُم. يُضاهيهم في الصياحِ والخُبثِ، والحردِ، وطولِ اللسانِ، وسرقةِ الحصرمِ وثمارِ المشمش والخوخ، والتعلقِ بذواتِ الدواليبِ، والكذبِ، وتمزيقِ الثياب. ويبتهجُ

أبو سليم حتّى على رذائلِ سليمٍ. هذا ممّا لا بدّ منه. ويُسرعُ في العودة إلى المنزلِ. فيبدو قبل الأوان في العتبةِ. إنَّ التوفيقَ لحليفهُ. ويحملُ إلى أمِّ سليمٍ الخيراتَ أشكالاً وألوانًا. فهي حقيقةٌ بهذا السخاءِ الرويّ.

ويلتفتُ إلى بطنها وهو يجهّز نارجيلتهِ ويقبلُهُ من بعيد قبلاتٍ تتلظّى كالجمرِ. لقد انتفخ وبشّر بالغدِ السعيدِ. ويلهو أبُو سليم بدخانِ النارجيلةِ المكركرة بفرحةِ الوازن الرجاء. المتهاديةِ إليهِ الأمنيةُ على أجنحة رحاب. ولا يتمالك أن يقول مداعبًا : كيف حال سليمٍ يا أمّ سليمٍ؟

وأمُّ سليمٍ شاءت أن تغتنم أيّام السؤددِ. هذه فُرصَةٌ سانِحةٌ للشموخِ. فكانت تمشي في الحيِّ على انتفاخين، انتفاخَ العجبِ وانتفاخَ البطنِ. إنّها لفي انتفاش الطواويس. بيد أنّها كلما خلت بنفسها شعُرت بالحيرةِ. واشتدّت بها الحيرةُ لدى اقتراب زمنِ الولادةِ. فالأشهر التسعة أوشكت أن تدّقّ. ولاحظ عليها أبوسليم أنّها في قلقٍ وكمدةٍ. فليست تلك الضاحكةُ حتّى لهبوبِ الريحِ. وبدت له في الليلِ تكثر من التقلّبِ في فراشها. ولم يكن يدنُو منها مخافةَ إزعاجِ سليمٍ. غير أنّه في إحدى الليالي المُقمرةِ شاقهُ أن يحبو إليها ويسألها عن مقعد الرجاءِ. وامتدّت يده إلى بطنها فارتاع. إنّه لبطن أملس، فأين الانتفاخ فيه...؟ وأحسّت بارتيابه فأبعدته عنها زاعقةً بحرد : دعني أرقدُ بأمانٍ، فما بك تحرجني بملامستك إيّاي ؟

قال ولسانهُ شِبهَ معقودٍ: ولكن أين الجنينُ؟

فضحكت ضحكةً مغتصبةً وقالت: لم يركن إلى الفرارِ. فلا يزال في مستقرِّهِ. هل خشيتَ عليه من الضياعِ ؟

قال وعيناه في جحوظ: لستُ أراهُ!

ألا تراهُ...؟ قد يكون رهبك فانصرف عنّي كي يطلّ! فتقهقر وفي نفسه أشياء. وإذا بها تقفُ وتهتفُ به : تعال انظر هاهو ألا يبدو لك بجلاءٍ؟

فارتاب ووثب عليها يقبضُ على هذا البطنِ المنتفخِ فيها، فإذا يدهُ تغرقُ في هشاشةٍ. فتعاظم جزعهُ. وصاحت إمرأتهُ صيحةَ الطعينِ، الشّديدِ الألمِ: أوجعتني، ما بك في قسوةِ الوُحوشِ؟ فما كان منه إلاّ أن ألقاها إلى الأرضِ وجاهد في إماطةِ ثَوبها عنها وهي تُمانِعُ وتصيحُ: دعني لقد أجهضتني! فأبى إلاّ أن ينضُو عنها قميصَهَا. ومزّقَ هذا القميصَ فانقلبت امرأته على بطنِهَا. لن تبيح له رؤيتها عريانةً. وشقّت بصياحها وعويلها آذان الليلِ. ولكن أبا سليم كان قد استطاع أن يرفعها بين يديه، وإذا به يرى ويا للخيبةِ الصافعةِ في ما يرى! وسادةً مشدُودةً إلى بطنها والبطن أملس. فأغمتهُ الخزيةُ وأفلت امرأته من يديه تترضرض على الأرضِ. هذا منتهى الخداع. وجلجل بمرارةٍ: من يحبلُ بالوسادة فماذا يلدُ، هل يلدُ غيرَ القطنِ والصوفِ؟

لا، لا كان الأولادُ ولا كانت النساءُ. لم يكتب لأبي سليم أن يرزقَ ولدًا ولا أن يهنأ بزواجٍ. هذا حظّهُ من دنياه فلن يُعاندَ حظّهُ. وأعتقَ أمّ سليم. فهي طالقٌ ثلاثًا. واعتكف على طبقهِ يطُوفُ به في أسواقِ بيروتَ وأزقّتها صائحًا بنغمتهِ الشجيّةِ: بالمسكِ والعنبرِ يا حُلو يا سكّر!

إنّ حوله المئاتُ من هؤلاءِ الصغارِ وكلّهُم يتودّدُ إليه ويعابثهُ. وكلّهُم في مُعتقدِهِ سليم. فما يمنع أن يكون لهؤلاءِ جميعًا ؟ كلّما انقضى منهم جيلٌ طلعَ جيلٌ، وهو أبو الجميع!

كرم ملحم كرم، **مناهلُ الأدبِ العربيِّ**
(مختاراتٌ من كرم ملحم كرم)،
مكتبة صادر، بيروت، د.ت، ص ص ٢٤–٣١

– ٢ –

الهوَى والشبابُ

الهوَى والشبَابُ والأمَلُ المَنشُودُ
تُوحِي، فتبَعَثُ الشعرَ حيًّا
والهوَى والشبابُ والأمَلُ المَنشُودُ
ضَاعَت جَميعُهَا من يَديَّا

يَشرَبُ الكَأسَ ذُو الحِجَى ويُبَقِّي
لِغَدٍ في قَرَارَةِ الكَأسِ شَيًّا
لم يكُن لِي غَدٌ، فأفرَغتُ كَأسِي
ثُمَّ حَطَّمتُهَا على شَفَتيَّا

أيُّهَا الخَافِقُ المُعَذَّبُ يا قلبِي
نزَحَت الدُّموعُ من مُقلَتيَّا

أفَحتْمٌ عليَّ إرسالُ دمعِي
كلّمَا لاحَ بَارِقٌ في مُحيًّا

يا حَبِيبِي لأجلِ عَينَيكَ ما ألقَى
ومَا أوَّلَ الوُشاةُ عليًّا
أأنَا العَاشِقُ الوَحِيدُ لتُلقَى
تَبِعَاتُ الهوَى على كَتِفيًّا

اسقِنِي من لَمَاكَ أشهَى من الخَمرِ
ونَم ساعةً على رَاحتيَّا
أنَا ماضٍ غدًا مع الفجرِ، فاسكُب
نَغمَات الحنَانِ في أُذُنيَّا

بشارة عبد الله الخوري،
شعرُ الأخطلِ الصغيرِ، ط٢ ،
دار الكتاب العربيِّ،
بيروت ،١٩٧٢، ص ص١٦٠-١٦١

– ٣ –

صابر متل أيّوب

ما بينفرج تاتعود صيصانو،
ولو قفّحو المليون سكانو.
وبيضمّ قلبو مشوشط، ملوّع،
مازال طيرو مفارق غصانو!
بيضمّ قلبو متل قفّة همّ،
وبيضمّ عينو متل بركة دم.
ما بتنفع الخالي بدال الأمّ،
والخيّ ما بيغني اللقيط عنّو،
والقمح مالو حيل بزوانو.
الخيّ ما بيغني اللقيط عنّو،
وسن العياري مش متل سنّو.
آكل نمانا، وبايض بقنّو
طير الغريب، الشردو الطوفان
ولبناننا ما صار لبنانو!

كيف حاسبينو من طيور لبنان؟
بفرد قمزي – ابن ستّة زمان،
بيصير شبّ. وبعد رمشة عين،
بتسابق الغزلان سيقانو.
بيصير شبّ. وبعد رمشة عين
بدل الوطن بيقيدولو تنين.
«وابن العرب» لو سايلوه منين؟
بيحتار كيف بدّو يردّ جواب،
ومن الخجل يتغيّرو لوانو!
بيحتاركيف بدّو يردّ جواب.
بطّل يكون من هون. لّمن غاب.
يا حاضرين هي حالة الغياب.
ولبنان عا هالحالة المرّه
صابر متل أيّوب بزمانو!

طير الغريب الشردو الطوفان

عبد الله غانم، «**العندليب**»،
بيروت، ط١، ١٩٣٩، ص ص١٠٠–١٠١

– ٤ –

وظيفةُ الناقد

من الشائعِ عن الناقدينَ أنّهم قلّما اتّفقَ اثنانِ منهم يومًا على رأيٍ واحدٍ في أمرٍ واحدٍ. وهذا القولُ قريبٌ من الحقيقةِ إذا لم يقصد به التهكّمُ. لأنّ لكلِّ ناقدٍ غِربالَهُ، لكلٍّ موازينهُ ومقاييسهُ. وهذه الموازينُ والمقاييسُ ليست مسجّلةً لا في السماءِ ولا على الأرضِ. ولا قوّةً تدعمُهَا وتُظهرُهَا قيمةً صادِقةً سوى قوّة الناقدِ نفسه. وقوّةُ الناقدِ هي ما يُبطِّنُ به سطورهُ من الإخلاصِ في النيّةِ والمحبّةِ لمهنتهِ، والغِيرةِ على موضوعِهِ، ودقّةِ الذوقِ ورقّةِ الشعورِ، وتيقّظ الفكرِ، وما أوتيهُ بعدَ ذلك من مقدرةِ البيانِ لتنفيذِ ما يقولهُ إلى عقلِ القارئِ وقلبِهِ. فالناقدُ الذي توافرت له مثلُ هذهِ الصفاتِ لا يعدمُ أناسًا ينضوونَ تحت لِوائهِ ويعملونَ بمشيئتهِ. فيستحبُّونَ ما يُحِبُّ، ويَستقبِحُونَ ما يُقبّحُ فيصبحُ، وهو وراءَ مِنضَدتهِ، سُلطانًا تأتمرُ بأمرِهِ وتتمذهبُ بمذاهِبهِ وتتحلىّ بحُلاه وتتذوّقُ بذوقِهِ أُلوفٌ من الناسِ. إذا طرقَ سبيلاً سلكُوهُ. وإذا صبّ نِقمتهُ على صَنَمٍ حطّمُوهُ. وإذا أقام لهم إلهًا عَبدُوهُ وبخّرُوا لهُ وسَبّحُوهُ.

غير أنّ الناقدِينَ طبقاتٌ. كما أنّ الشعراءَ والكتّابَ طبقاتٌ. فما يصلحُ أن يُقال في الواحد منهُم لا يصلحُ أن يقالَ في كلّهِم. إلاّ أنّ هناك خلّةٌ لا يكون الناقد ناقدًا إذا تجرّدَ منها. وهي قوّةُ التمييزِ الفِطريّةِ، تلك القوّةُ التي تُوجِدُ لنفسها قواعدَ ولا تُوجدُهَا القَواعِدُ. والتي تبتدِعُ لنفسها مقاييسَ وموازينَ ولا تبتدِعُهَا المَقاييسُ والموازينُ، فالناقدُ الذي ينقد «حسب القواعِدِ» التي وضعها سواءٌ، لا ينفعُ نفسهُ ولا منقودهُ ولا الأدبَ بشيءٍ. إذ لو كانت لنا «قواعدُ» ثابتةٌ لتمييز الجميلِ من الشنيعِ، والصحيحِ من الفاسدِ لما كان من حاجةٍ بنا إلى النقدِ والناقِدينَ. بل كان من السهلِ

على كلٍّ قارئٍ أن يأخُذَ تلك «القواعدَ» ويُطبِّقَ عليها ما يقرَؤهُ. لكنّنا في حاجةٍ إلى الناقدينَ، لأنّ أذواقَ السوادِ الأعظمِ منّا مُشوّهَةٌ بخُرَافاتٍ رضعناها من ثدي أمسِنَا، وتُرّهاتٍ اقتبلنَاهَا من كفّ يومنا. فالناقدُ الذي يقدِرُ أن يَنتشلنَا من خُرافاتِ أمسِنا وتُرّهاتِ يومِنا، والذي يضع لنا اليوم محجّة لنُدرِكهَا في الغدِ هو الرائدُ الذي سنتّبعهُ، والحادِي الذي سنسيرُ على حدوهِ.

قد يسألُ البعضُ: وأيُّ فضلٍ للناقدِ إذا كانت مُهمّتُهُ لا تتعدّى الغربلةَ؟ فهو لا ينظمُ قصيدةً بل يقولُ لك عن القصيدةِ الحسنةِ إنّها حسنةٌ، وعن القبيحةِ إنّها قبيحةٌ ولا يُؤلِّفُ روايةً، بل ينظرُ في روايةٍ ألّفها سواهُ، ويقول: أعجبني منها كذا ولم يُعجبني كذا.

فأُجيبُهُم: وأيُّ فضلٍ للصائغِ الذي تُعرَضُ عليه قِطعتينِ من المعدَنِ مُتشابهتينِ فيقُولُ في الواحدةِ إنّها ذَهبٌ، وفي الأخرى إنّها نُحاسٌ؟ أو تُعطيهِ قبضةً من الحجارة البلّوريّةَ البرّاقةِ، فينتقي بعضها قائلاً: هذا ألماسٌ. ويقُولُ في ما بقي: هذا زُجاجٌ؟ إنّ الصائغ لم يخلق الذهبَ ولا أوجدَ الألماسَ، لم يخلقهما كما خلق الله العالم من لا شيءٍ، لكنّه «خلقهما»... لكلّ من يجهلُ قيمتهُما. ولولاه لظلّ الذهبُ نُحاسًا والألماسُ زُجاجًا أو العكس بالعكسِ.. وكم هُم الذين يُميِّزونَ بين الألماسِ وتقليدِ الألماسِ؟

إذا لم يكن للناقدِ من فضلٍ سوى فضل ردّ الأمورِ إلى مصادِرهَا وتسميتِها بأسمائِها لكفاهُ ذاك ثوابًا. إلاّ أنّ فضلَ الناقد لا ينحصرُ في التمحيصِ والتثمينِ والترتيبِ، فهو مُبدعٌ ومُولِّدٌ ومُرشِدٌ مثلما هو مُمحِّصٌ ومُثمّنٌ ومُرتّبٌ.

ميخائيل نُعيمة، **الغِربالُ**،
دار صادر– دار بيروت،
ط ٧، ١٩٦٤، ص ص ١٦–١٨.

— ٥ —

اللغةُ العربيّةُ: الجوهرُ والعَرضُ

اللغةُ العربيّةُ نظيرَ كلّ لغةٍ من اللغاتِ الحيّةِ المُرتقيةِ لا بدّ فيها من أمُورٍ جَوهريّةٍ لا يجوز إهمالها ولا الإخلال بها. وهذه الأمورُ الجوهريّةُ تبقى من جيلٍ إلى جيلٍ لا تتغيّر في شيءٍ عمّا كانت عليه، إنّما تنمُو وتتفرّعُ تبعًا لناموسِ الارتقاء، بما يخيّل معه لغيرِ العارفِ المُحقِّقِ أن قد حصل فيها انقلابٌ وتغييرٌ، والحقيقةُ غيرَ ذلكَ. فإن أُهمِلت هذهِ الأمورُ الجوهريّةُ أو أُخِلَّ بها وقفت اللغةُ عن النموِّ أو تراجعت إلى الوراءِ وانحطّت عمّا كانت عليه. ويتزايدُ التراجعُ والانحطاطُ على نسبة الإخلال بهذه الجوهريّاتِ أو إهمالِهَا والتنكّب عنها. وفيها أيضًا أمورٌ دعُونا نُسمّيها عَرضيّةً قد تكون اليوم ولا تكون غدًا ووجودها اليومَ إن وُجدَت لا يشين في عُروبَةِ اللغةِ ولا يزين، كما أنّ سقُوطها غدًا، لا يضرُّ بكيانها ولا يُنقصُ من حيويّتها، فهي منها أشبه شيءٍ بالورقِ أو بعضِ الغُصونِ والزوائِدِ من الشجرةِ الكبيرةِ. فكما أنّ بعض أوراقِ الشجرةِ إذا تساقطت أو بعضُ أغصانِها إذا تشذّبت أو تهذّبت لا يضرّ بحيويّةِ الشجرةِ ولا بسلامتِها, كذلك تلك الأمورُ العرضيّةُ إذا تساقطت من اللغةِ اليومَ أو قُطعت منها وطُرحت غدًا لا يضرّ ذلك بكيانِها ولا تَضعف معه حيويّتُها، وبعبارةٍ أخرى لا يتراجعُ نُموّهَا ولا تتشاحبُ أظلالها ولا يتمازز طعمُ بلاغتِهَا وفصاحتِهَا (...).

إنّ مُقوّماتَ اللغةِ أو الأمورَ الجوهريّةَ فيها هي شيءٌ غيرُ ألفاظها المفردةِ، لا فرقَ بين أن تكون تلك الألفاظُ أسماءً أو أفعالاً أو حروفًا، ودليلهُ أنّ هذه الألفاظُ المُفردةُ يمكن أن تُستعمَلَ اليومَ وتُهملَ غدًا، كما أنّها يُمكنُ أن تترادفَ وتكثرَ حتّى تُستثقلَ وتُهجرَ. انظرُوا إلى كثيرٍ ممّا عندنَا في كتبِ اللغةِ من الأسماءِ والأفعالِ ممّا هُجرَ أو

استُكرِهَ وأُهمِلَ فإنّهَا تُعدُّ بالمئاتِ. وكثيرٌ من تلكَ الألفاظِ ليس هو في الأصلِ من كلماتِ اللغةِ العربيّةِ إنّما هو من الفارسيّةِ أو الروميّةِ أو الهنديّةِ استُعِيرت، فاستُعملَت عند الحاجةِ، وأُهمِلت أو أُميتَت عند عدمِها– وتعلمُونَ أنّ مقوّمات الشيءِ أو الأمورِ الجوهريّةِ فيه هي ممّا لا يفارقهُ، وبعبارةٍ أخرى هي ممّا لا يُستغنَى عنه حينًا ويُحتاجُ إليه حينًا آخر. نعم، إنّ كثيرًا من أعراضِ الشّيء قد تستمرّ مُصاحبتُهَا لهُ، ولا يُستغنَى عنها بالفعلِ أو في الخارجِ، فهي من هذا القبيلِ كالمقوِّماتِ له أو كالصفاتِ الجوهريّة (أي الذاتيّةِ) منهُ. والفارقُ بينهُمَا حينئذٍ أنّه يمكن فرضُ الاستغناءِ عن الأعراضِ، ويمكنُ أيضًا تصوّر الاستغناءِ عنها وتصوّر مفارقتِهَا لمصحُوباتِهَا، ولا يمكنُ فرضُ الاستغناءِ عن المقوِّماتِ ولا تصوّرَ الاستغناءِ عنها أو مُفارقَتِهَا لما تصحبُهُ (...).

والفرقُ كبيرٌ بين قولنَا اسمٌ وهذا الاسمُ وفعلٌ وهذا الفعلُ وحرفٌ وهذا الحرفُ– فإنّ الأسماءَ والأفعالَ والحروفَ من حيث هي أسماءٌ وأفعالٌ وحروفٌ ضروريّةٌ في اللغةِ العربيّةِ وفي كل لغةٍ أيضًا، وهي من مُقوِّماتِ اللغةِ أو من الأمورِ الجوهريّةِ فيها ولا يمكن الاستغناءُ عنها حتّى ولا تصوّرَ الاستغناءِ، ولكن هذا الاسمَ وهذا الفعلَ وهذا الحرفَ يمكنُ تصوّرُ الاستغناءِ عنها وكثيرًا ما يصحُّ الاستغناءُ عنها أيضًا.

ظهر لكم الفرقُ بين الضروريِّ في اللغةِ، ورأيتم أيضًا الفرقَ بين استغناءٍ واستغناءٍ وعليه فوجودُ الأسماءِ والأفعالِ والحُروفِ ضروريٌّ في كلِّ اللغاتِ المرتقيةِ، ولا يصحّ الاستغناءُ عنه (أي عن هذا الوجودِ) بوجهٍ من الوجوهِ، وأمّا كلّ لفظةٍ من هذه الأنواعِ الثلاثةِ لذاتِها فيمكنُ الاستغناءُ عنها أحيانًا.

جبر ضومط، **فلسفةُ اللغةِ العربيّةِ وتطوُّرهَا**،
مطبعةُ المقتطف والمقطّم، مصر، ١٩٢٩، ص ص١١١–١١٣

– ٦ –
الربــط والتأليفُ

وبعد التثبّتِ من صحّةِ الرواياتِ يشرعُ المُؤرِّخُ في التأليفِ وربطِ الرواياتِ المُختلفةِ. فينتقي البعضَ منها ويصرفُ النّظرَ عن البعضِ الآخرِ. ثم ينسّقُ ما انتقى منها فينظمهُ ويجعلهُ وحدةً مُتجانِسَةً مُتآلفةً ما استطاع إلى ذلك سبيلاً.

ويحسُنُ بالمُؤرِّخِ المُستجدِّ أن يذكر بادي بدءٍ أنّ ربط الحقائق التاريخيّةِ وتأليفها يختلفُ عن الربطِ والتأليفِ في العلومِ الطبيعيّةِ. فعُلماءُ الطبِّ والحيوانِ مثلاً يُشاهِدُونَ الجسدَ بتمامِهِ أوّلاً، فيدرسُونهُ درسًا إجماليًّا وافيًا. ثم يشرّحونهُ، فيقسّمونهُ إلى الأجزاءِ التي يتركّبُ منهَا. وبعد التدقيقِ التامِّ في هذه الأجزاءِ والتعرفِ إلى وظائفها وأعمالِهَا يستطيعُونَ أن يقابلُوا فيما بينها ويتعرّفُونَ إلى العلاقاتِ التي تربطُ بعضها إلى بعضٍ. فيُدوّنونَ هذه الحقائقَ المفردةِ التي يتوصّلونَ إليها. ثمّ يعُودُونَ إلى ربطِهَا وتأليفِهَا. فيتّبعونَ خُطّةً عيّنتها الطبيعةُ تكُونُ ماثلةً أمامهُم، بل إنّهم يستطيعُونَ أن يتناولُوا مجموعةً واحدةً يقابلونَهَا على مجموعةٍ أخرى باعتبارِ كلٍّ من المجموعتينِ وحدةً قائمةً بنفسِهَا. وكأنّهُم بذلك أتمُّوا مقابلةَ كلّ واحدٍ بكلٍّ آخرٍ. فيرون نقط التشابُهِ بين هذا وذاك. ويُصنِّفونَ هذه الوحداتِ على أساسِ التشابُهِ بينَهَا. وهذا درسٌ علميٌّ حقيقيٌّ قوامهُ التحليلُ أوّلاً ثمّ الربطُ والتأليفُ بين أجزائِهِ ثمّ المقابلةُ والاستدلالُ القياسيُّ.

على أنّ ظُروفَ المُؤرِّخِ في الواقع تختلفُ كلّ الاختلافِ عمّا تقدّمَ فحقائِقهُ المُفردةُ هي غيرُ الحقائقِ المُفردةِ في العلومِ الطبيعيّةِ. إذ جُلُّ ما يُمكنهُ الاعتمادُ عليهِ، في مثلِ هذه الظروفِ، هي كلامُ الغيرِ عن وقائعِ الماضي لا الوقائعَ نفسُهَا. وليس بإمكانهِ أن يُشاهدَ المجموعَ الذي تفرّعت عنهُ مُفرداتُ الحقائقِ. كما وأنّهُ بجهلِ الأسُسَ التي كانت تَربطُ مثلَ هذه الحقائِقِ لتُؤلِّفَ منها الكُلّ. وإذًا فمن العبثِ أن نربطَ الحقائقَ المُفردةَ في التأريخِ كما يربطُ علماءُ الطبيعةِ حقائِقهُم. وعلينَا والحالةُ هذهِ أن نستنبطَ طريقةً

خصوصيّةً لربطِ الحقائقِ المُفردَةِ نتذرّعُ بها للوُصولِ إلى اليقينِ أو ما يُقاربُ اليقينَ.

ولنذكر أنّ الحقائقَ المُفردةَ التي تثبّتنا من صِحّتهَا تكونُ إمّا آثارًا حقيقيّةً تخلّفت عن السلفِ كالأهرامِ في مصر مثلاً، أو وقائعَ السلفِ كعملٍ مُعيّنٍ أو قولٍ مَعرُوفٍ، أو دوافعَ معنويّةٍ كانت مكنُونةً في صدُورِ النّاسِ أفرادًا وجماعاتٍ. وبعبارةٍ أخرى، إنّ ما تثبّتنا من صحّتهِ من الحقائقِ المُفردةِ يكون واحدًا من ثلاثةٍ: إمّا أثرًا ملموسًا أو عملاً محدودًا أو دافعًا نفسيًّا معيّنًا. ولو كانت العلومُ النفسيّةُ والاجتماعيّةُ قد ماشت العلومَ الطبيعيّةَ في تقدُّمِ أساليبِهَا وأبحاثِهَا ونتائجِهَا، لما كان عسيرًا علينا اليومَ أن نهتدي بشكلٍ علميٍّ جازمٍ إلى معرفةِ الأعمالِ والدّوافعِ الماضيةِ الّتي أشرنا إليها، وربّما كنّا لا نفرّقُ التاريخَ عن العلومِ الجازمةِ. أمّا وحالةُ العلوم الاجتماعيّةِ والنفسيّةِ لا تزالُ قاصِرةً، فلا يبقى سوى تخيّلِ الماضي وفرضِ استمرارِ بعضهِ وتكرارِهِ في الحاضرِ. فنقولُ مثلاً بعامل الجوعِ في الماضي ونتوقّعُ تأثيرَهُ في ظروفٍ مُعيّنةٍ كما نفعلُ في الحاضرِ. وننظرُ في الإقليمِ وأثرِهِ في المجتمعِ كما يتبيّنُ لنا بعض ذلك من الظروفِ الحاضرةِ. ونفرضُ التعاوُنَ بين الأفرادِ في بعضِ الأزمنةِ الغابرةِ لدرءِ الأخطارِ كما يفعلُ بنُو جنسِهم في هذه الأيّامِ وهلمَّ جرًّا. ولولا هذا لما جرؤَ البعضُ على القولِ بأنّ بعض التاريخِ يُعيدُ نفسهُ. نعم، لا كلّهُ، ولو كان كلُّ التاريخِ يعيدُ نفسهُ لما أقدمَ العلماءُ على درسِهِ وتعميمِ فوائدِهِ. وإذًا فهنالك فروقٌ بين الماضي والحاضر لا بدّ من تِبيانِهَا أيضًا والانتباه إليها.

ولهذا يترتّبُ على المؤرِّخِ عندَ بدءِ العملِ في ربطِ الحقائقِ المُفردةِ وتأليفِهَا أن يتخيّلَ لنفسهِ من مظاهرِ المُجتمعِ الحاضرِ ما يفترِضُ وجودهُ في الماضي. ثمّ ينظِّم حقائقهُ المفردةُ حولَ أساسِ ما تخيّلَ وجودَهُ بالقياسِ. وإذا فعلَ هذا فسرعانَ ما يرى أنّ الحقائقَ المُفردةَ تتوفّرُ في بعضِ النواحِي وتُعدَمُ في البعضِ الآخرِ، فيُحدثُ هذا فراغًا في بعضِ الأحيانِ لا بدّ من تلافِيهِ. ولدى الانتهاءِ من هذهِ المرحلةِ يبدأُ في المقابلةِ والمُقارنَةِ بين الحقائقِ الّتي تكتّلت حول مواضِيعهِ فينتقلُ إلى تعليلهَا وإيضاحِهَا وإصدارِ الأحكامِ العامّةِ عنهَا.

أسد رستم، **مُصطلحُ التأريخ**،
المطبعةُ الأمريكيّةُ، بيروت، ١٩٣٩، ص ص ١٧٦–١٧٩

– ٧ –

دعـوى هنانـو

من الدعاوِي التي اشتهر بها المُحامي فتح الله الصقّال مُرافعَته في دعوى إبراهيم هنانُو سنة ١٩٢٢. وقد اخترنا أن نُوردَ فيما يلي بالفرنسيّةِ بعض الفقراتِ من المُرافعةِ الابتدائيّةِ الأولى بشأنِ عدمِ صلوحيّةِ المحكمةِ العسكريّةِ.

A cette heure solennelle où la vie d'un homme est en jeu, toute passion humaine doit être bannie de cette enceinte. En siégeant, il y a un instant, sur vos fauteuils, vous avez perdu votre qualité d'officiers français pour ne conserver que celle de juges neutres et anonymes. Car les juges n'appartiennent pas à leur propre pays : ils représentent la société tout entière, qui leur a conféré le redoutable pouvoir de disposer de la vie de leurs semblables.

Ainsi, vous ferez taire en vous toute voix, sauf celle de la conscience. Seule cette voix doit planer ici, puisqu'elle seule a le don de juger sans haine et sans crainte…

L'homme qui comparait devant vous n'est pas celui qui vous a été décrit par l'honorable représentant du ministère Public. Car l'homme qui a lutté pour le triomphe des aspirations de son pays, l'homme dont les faits et gestes ont été inspirés par un idéal pur, l'homme qui n'a pas craint de sacrifier sa vie et ses biens pour une cause qu'il considérait, à bon droit, comme étant particulièrement juste, cet homme-là ne méritait pas de venir échouer sur ce banc.

Hanano s'est érigé contre le mandat français, comme il serait élevé contre le mandat anglais où contre tout autre mandat étranger. Pour lui, l'indépendance seule, totale et absolue, doit assurer le bonheur de son pays. Pour lui, la Syrie est mure pour diriger ses destinées par ses pro-

pres enfants. Pour lui, la Syrie ne doit pas secouer un joug pour retomber sous un autre asservissement.

La liberté de la Syrie, avec toutes ses conséquences, d'ordre national et international, tel est idéale que, depuis longtemps et alors que le pays se trouvait encore sous le joug Turc, il déployait tous ses efforts pour le voir réalisé. Il n'était pas le seul à nourrir une pareille aspiration. Le congrès Syrien, qui avait tenu ses assises en 1913, a Paris, berceau de tous les peuples opprimés, avait fait entendre sa voix, et réclamé avec force l'indépendance de la patrie syrienne.

La patrie...c'est le mot qui fait tressaillir chaque homme jusqu'au tréfonds de son être. C'est le sol natal auquel tout être humain est attaché par d'invisibles liens. C'est la terre où sont ensevelis les ancêtres et où chacun voudrait dormir son dernier sommeil.

Si je me sens particulièrement flatté d'avoir à défendre Hanano devant vous, je suis également heureux de remplir cette mission devant votre tribunal dont la devise devra être justice, conscience et impartialité.

Hanano a été traduit devant vous pour être jugé. Une question se pose donc immédiatement : avez-vous qualité pour juger Hanano ? En d'autres termes, êtes-vous compétent pour statuer sur son cas ?

Je ne crois pas que vous ayez cette compétence, quoique j'eusse voulu que vous fussiez compétents. Car je n'ai pas besoin de vous dire toute la confiance que je professe à l'égard de votre juridiction. Ce sentiment ne saurait cependant me faire oublier que j'ai consacré ma vie au culte de la loi dont l'application m'est chère et sur laquelle je suis tenu de veiller.

Votre législation confère trois juridictions différentes aux tribunaux, suivant que le pays est en état de paix, en état de guerre ou en état de siège.

فتح الله الصقّال، **من ذِكرياتي في المحاماةِ في مصر وسوريا**، مطبعة الضاد، حلب، ١٩٥٨، ص ص٨١–٨٣.

- ٨ -
في بُطلانِ الزواجِ لمانعِ قرابةٍ دمويّةٍ

أعرضُ أنا ولدكم إلياس يوسف فريفر من قريةِ سنِّ الفيل أنّ الزواج الذي وقع بيني وبين زهيّة بنت طنّوس مسعد من قريةِ القليعات هو زواجٌ لغوٌ باطلٌ بسببِ مانعِ قرابةٍ دمويّةٍ مُبطلٍ للزواجِ. وتوجدُ بيّنةٌ خطيّةٌ رسميّةٌ علنيّةٌ صحيحةٌ تُثبتُ ذلك إثباتاً جليًّا لاريب فيه ولا شُبهة به. وهذه البيِّنةُ هي دفترُ العمادِ والزواجِ الموجودِ في كنسيّة مار سمعان العامودي في قريةِ القليعات مسقطِ رأسِ والدي ومسقط رأسِ والدةِ زهيّة المذكورة. وهذا المانعُ المشار إليه لم تفسح منه السلطة الكنسيّة ذات الشأنِ والصلاحيّة كما يستبينُ ذلك من شهادةِ حضرةِ الخوري نعمة الله صفير خادم القريةِ المذكورةِ المؤرّخة في ٢٠ تموز سنة ١٩٢٢ والمؤيّدةِ بشهاداتِ شهودٍ ثقاتٍ لا يرتابُ في معرفتِهم وصدقِهم. والشهادةُ هذه هي مضمُومةٌ إلى تقريري هذا. ولكن قد نصّت القوانين المقدّسةُ نصًّا صريحًا أنّ الدفاتر الرعائيّةِ أو الخورنيّةِ من حيثُ العمادِ والزواجِ هي من الحُججِ القاطعاتِ والبيّناتِ الفاصلات التي تجعلُ الإثباتَ كاملاً لا مرّد له وإن لم يكن هناك حجّة أخرى أو دلالة «غيرها يجب أن يُوثق بشهادة كان الرعيّة وحده من حيث قيود العماد والزواج» (ده انجليس كتاب ٢ ف٢٠، ص٥٩) «من جملة الحُججِ المثبتاتِ دفاترُ الخورنيّةِ من حيث العمادِ والزواجِ» (ده انجليس الموضع نفسه، ص٩٧) وورد في دستور الحقّ القانونيِّ الحديثِ ما معناهُ «لا تثبتُ شهادةُ شاهدٍ واحدٍ إثباتاً كاملاً إلاّ إذا كان الشاهدُ ذا صفةٍ خاصّةٍ يشهدُ في الأمورِ التي قام بها من قبل وظيفته» (ق١٧٩١) ثم «من الحُججِ أو البيِّناتِ العلنيّةِ الكنسيّةِ قيود العمادِ (...) والزواج(...)» (ق١٨١٣) والبيّناتِ العلنيّةِ تُثبتُ الأمورَ التي سطّرت هي خاصّةً

لأجلها «(ق١٨١٦) ولها وحدها دون حجّةٍ سواها قوّة الإثباتِ الكامل» (ده انجليس كتاب٢. ف٢٢ ص ٩٢) وهذا رأيُ جميعِ أيّمةِ القانونِ.

فإذا ثبت ذلك كان للسّلطةِ الكنسيّةِ ذات الشأنِ والصلاحيّةِ أن تصرّح أمام الفريقينِ أي عاقدي هذا الزواجِ الباطلِ بكونِ زواجِهما لغوًا باطلاً. وأنّه لكلٍّ منهما إذا شاء أن يعقدَ زواجًا جديدًا صحيحًا. ولا حاجةَ في هذا الموطنِ إلى طرقِ المحاكمةِ الطويلةِ المألوفةِ، بل يكفي أن تعرفَ الحقيقةَ معرفةً أكيدةً، لأنّ هذا الحادثَ هو من الأمورِ المُستثناةِ من قواعدِ المُحاكمةِ كما يستبينُ ذلك جليًّا من دستورِ الحقِّ القانونيِّ الحديثِ فصل٧ في الدّعاوي الزواجيّة «إذا ثبت ببيّنةٍ أكيدةٍ وصحيحةٍ لا تقبلُ المعارضةَ وجودَ مانعٍ مُبطِلٍ للزواجِ وثبت بالصورةِ نفسهَا عدمَ التفسيحِ منهُ ففي هذه الحالةِ يُمكنُ للأسقفِ مع إغفالهِ الصيغِ القانونيّةِ المُسطّرةِ حتّى الآن أن يستدعي الفريقينِ ويصرِّحَ لهما ببطلانِ زواجِهمَا بتدخّلِ محامي الزواج» (ق ١٩٩٠)، فاطلب إذاً من عدالةِ سيادتكُم أن تتدبّروا أمري وتعلنُوا بُطلان زواجِي المزعومَ بزهيّة المذكورة.

الأب بولس عبّود، **ضياءُ القضاءِ بالتقاريرِ القانونيّةِ**،
مطبعة المرسلين اللبنانيين، جونيه، لبنان،
١٩٣٠، التقريرُ الثاني، (ص ص٧–٩)

– ٩ –

خلايا النحل في المدارسِ المصريّةِ

لا بدّ أنّ المهتمّينَ بشؤونِ التعليمِ قد طربوا يومَ أن أُدخلت العلومُ الحديثةُ في مدارسنا المصريّةِ شيئًا فشيئًا. ولا بدّ أنّهم تغنّوا بمحاسنِ الكيمياءِ والطبيعةِ، وفُتنُوا بدروسِ التاريخِ والجغرافيا، وسكرُوا بخمرةِ اللغاتِ الأجنبيّةِ، والاقتصادِ والمنطقِ والتربيةِ الوطنيّةِ وغيرها من موادِّ الدراسةِ التي عبرت البحر الأبيض المتوسّط لتستقرّ في معاهدِ العلمِ المصريّةِ كما استقرّت في مدارسِ أوروبا.

لا بدّ أنّهم سرّوا بذلك كلِّهِ، وحريٌّ بهم أن يُسرّوا.

ومنذ سنواتٍ قلائلَ عُدّلت المناهجُ بعضَ التعديلِ، أو بعبارةٍ أصحّ، أصيبت بتُخمةٍ لم تفق منها بعدُ. وكانت نيّةُ الذينَ تسبّبُوا في هذه التخمةِ سليمةً، لأنّهُم أرادُوا تغذيةَ المناهجِ تغذيةً دسمةً، حتّى تظهر في ثوبٍ قشيبٍ ثمينٍ. ولم تكن مصر البلدَ الوحيدَ الذي نزعَ إلى هذه التغذيةِ، وتاقَ إلى ذلك الطعامِ الدسمِ، فطالما نادَى المُعلّمونَ في أوروبا وأميركا بوجوبِ إشباعِ المناهجِ Enriching the Curriculum بالموادِّ الدراسيَّةِ الكثيرةِ.

غير أنّنا اقتبسنا تلك النزعةَ الأجنبيّةَ مُشوّهةً ولم ندرُسهَا من جميعِ نواحِيهَا. فقد أشبعت المناهجُ هناك حقيقةً، ولكن لم يتناول كلّ طالبٍ منها كلّ شيءٍ فيها، بل تنوّعت الموادّ بتنوّعِ مُيولِ المُتعلّمِ ومواهبهِ الشخصيّةِ. وأتيحت الفُرصُ لكلِّ طالبٍ أن يتخيّر عددًا محدودًا من الموادِّ لا يتجاوزُ الستّ أو السبع في عددٍ محدودٍ من

الساعاتِ الدراسيّة، يتراوح بين ٢٢ و٢٦. يضافُ إلى ذلك أنّ مناهجَهُم أُشْبِعَتْ بأنواعٍ متعددّةٍ من الموادّ، فبعضُهَا نظريٌّ والبعضُ الآخرُ عمليٌّ، والبعضُ داخلَ المدرسةِ والبعضُ خارِجَهَا، وجميعُهَا مُرتبطٌ بالحياةِ العمليّةِ، الصناعيَّةِ منها والزراعيَّةِ والتجاريّةِ والأدبيّةِ والعلميّةِ والفنيّةِ. أمّا مناهجنا فقد أُشْبِعَتْ بنوعٍ واحدٍ نظريٍّ قبل كلِّ شيءٍ.

ولوأنّ واضعيها أشاروا إلى تحبيذِ الموسيقى والجماعاتِ الأدبيّةِ وغيرها من الأعمالِ الخارجيّةِ عن قاعةِ الدرسِ (Extra-curricula activities). ولكن أنّى لطالبٍ أن يُولعَ بالموسيقى أو التصويرِ أو الخطابةِ أو الألعابِ الرياضيّةِ أو الرحلاتِ المفيدةِ وهو مُثقلٌ بموادٍّ تتراوحُ بين الاثنتي عشرة والخمس عشرة؟

ولا نبالغُ إذا قلنا أنّ تقريرَ هذه الأشياءِ كان من قبيلِ تحصيلِ الحاصلِ.

وقد طربنا اليومَ لخبَرينِ – وجديرٌ بنا أن نطربَ – أوّلهما خاصٌّ بتعديلِ المناهجِ وثانيهما العنايةُ بالتربيةِ العمليّةِ، في ناحيةٍ واحدةٍ من نواحِيها، بإدخالِ فنٍّ تربيةِ النحلِ في بعضِ المدارسِ الابتدائيّةِ والثانويّةِ. أمّا عن الخبرِ الأوّلِ فإنّنا نتمسّك بحبالِ الأملِ بكلِّ ما أوتينا من قوّةٍ. فإذا ما جاءت نتيجةُ التعديلِ بما يُطابقُ مصلحةَ الطلبة ويتّفقُ مع مبادئِ البيداغوجيا الحديثةِ، زدنا طربًا وغبطةً. أمّا إذا اقتصرَ التعديلُ على إنقاصِ عددِ الساعاتِ الدراسيّةِ إلى ٣٢ أو ٣٠ وعددِ الموادِّ الدراسيّةِ من ١٥ أو ١٢ إلى ١٠ أو٩، مع إهمالِ التنوُّعِ (différentiation) الذي شرحناهُ في العددِ الأوّلِ من هذهِ السنةِ، وغيرهِ من المبادئِ الحديثةِ، فإنّنا نُعيدُ الكَرّةَ ونشكُو ونتذمّرُ ونتأفّفُ ونُطالبُ بتعديلٍ أوفَى، ونعودُ إلى الفشلِ في مُهمّتنَا المدرسيّةِ.

أمّا عن الخبرِ الثاني فإنّنا لا نطربُ لمجرّدِ إدخالِ خليّاتِ النحلِ في مدارسِنَا، أو لأنّ نفوسنَا تطلبُ الشهدَ وتتُوقُ إلى حلاوةِ العسلِ. إنّنا نطربُ لتيقّظنَا لِمبدإٍ أساسيٍّ هامٍّ في فلسفةِ التربية، وهو أنّ الطالبَ لا يتعلّمُ إلاّ إذا عملَ، ولا خيرَ في عملٍ لا ارتباطَ لهُ بِحياتنَا اليوميّةِ، وحاجاتنَا الحيويّةِ، وبيئتنا التي ربى فيها الطالبُ. فالمُتعلِّمُ

الذي يشغفُ بمراقبةِ النحلِ وتربيتهِ، يلذُّ له درسُ طبيعةِ النحلِ وأطوارِهِ، ولا بدّ أن هذا يؤدِّي به إلى درسِ طبائعِ حيواناتٍ تماثلهُ أو تنتمي إلى فَصِيلتهِ، ولا بدّ أنّ هذا يُحبّبُ إليهِ درسَ علمِ الحيوانِ درسًا عمليًّا.

ولمّا كان الشهدُ، لونهُ وطعمهُ، يعتمدانِ على الزهورِ الّتي يمتصُّ النحلُ عصيرهَا، فلا بدّ أن يجدَ المُتعلِّمُ الحاجة ماسّة إلى درسِ هذه الزهورِ وفَصائِلهَا ممّا يُؤدّي به إلى درسِ علمِ النباتاتِ درسًا لذيذًا. وقد يتوسّعُ في البحثِ عن أنواعِ هذه الزهورِ والمناخِ والبلدانِ التي تنمُو فيها، فيصبحُ لديهِ علمُ الجغرافيا ذا معنى خاصٍّ، وينظرُ إلى تقويمِ البلدانِ نظرةً عمليّةً لم يسبق لهُ عهدٌ بها في حجرةِ علمِ الجغرافيا النظريّةِ الجافّةِ.

هذا بابٌ فتحناهُ أو نفكرٌ في فتحهِ في ميدانِ العملِ المدرسيِّ والمدرسةِ العمليّةِ. فكم تكون النتيجةُ إذا أقدمنا على إدخالِ الأشياءِ الآتيةِ أو بعضها في مدارسنا، كما أدخلها غيرُنا في أوروبا وأميركا:

مصنعٌ للحدادةِ وآخر للتجارةِ، وآخر للطّباعةِ، ومصرفٌ تجاريٌ، وحيّزٌ من الأرضِ للزراعةِ وفلاحةِ البساتينِ وتربيةِ الطيُورِ، وحظِيرةٌ للبقرِ وأخرى للغنمِ وثالثةٌ للجاموسِ، وجماعةٌ للتصويرِ وغيرهَا للخطابةِ الخ.الخ.الخ.

ويا حبّذا لو بدأنا بتوزيعِ هذه على مدارسنا الابتدائيّةِ والثانويّةِ، فخليّةٌ للنحلِ في مدرسةٍ، وحضيرةٌ للغنمِ في أخرى ومصنعٌ للأواني الخزفيّةِ في غيرها ونادٍ للعودِ أو الكمنجةِ في سواها.

ويطولُ بنا الكلامُ إذا ذكرنا الفُرصَ الكثيرةَ التي يمكن أن نتحيّنها في مدارسِ البناتِ. فهناك الرسمُ بالألوانِ والموسيقَى بأنواعِهَا والطهيُ وحياكةُ الملابسِ والتطريزِ والعنايةُ بالطفلِ والغسلِ والكيِّ وترتيب الأثاثِ المنزليِّ وتربيةُ الطيورِ وغيرهَا.

أمير بُقطر، **مجلّة التربية الحديثة**،
الجامعة الأمريكيّة بالقاهرة، السنة الثالثة، ع٤، أفريل ١٩٣٠، ص ٢٦١–٢٦٨

– ١٠ –

الأديانُ في الشرقِ

إنّنا مُتفرّقونَ متقاطعُونَ على ظَلالٍ في أديانِنَا، وفي أوطانِنَا وفي نظم مُجتمعاتنَا، وهذا التقاطع يحول دون تمتّعِ كلّ فئةٍ منّا بالحياةِ على ما يلائمُ غرائزنَا، ولا معنى لحياةِ قومٍ ضلّوا السبيلَ في دِينهم ووطنيّتِهم ومجتمَعهم.

أمّا دينُنَا في مذاهبهِ السماويّةِ الثلاثةِ فهو واحدٌ من حيث الإيمان باللّٰه وباليومِ الأخيرِ، وما تختلفُ صلاةُ العيسوي والمحمّديّ، وكلّهم لا يرى في دينهِ ما يأمرُ بمنكرٍ أو ينهى عن معروفٍ.

إنّ الأديانَ في الشرقِ لا تحولُ دون اتّفاقِ أبنائهِ، ومن رأى في الإنجيلِ والقرآن ما يدفع بالشقاقِ و يؤدّي إلى خلافٍ، فقد جهِلَ حقيقةَ الإنجيلِ والقرآنِ وكلاهُمَا إلهام الحقّ المطلق يتعالى عن أن تتناوله فكرةٌ إنسانيّةٌ بإصلاحٍ وتحويرٍ. ليُولّي المسيحيّ وجههُ شطرَ الشرقِ وليُولّي المسلمُ وجههُ شطرَ القبلةِ، إنّهما لجهتانِ مُختلفتانِ في الابتداءِ، ولكنّهما ينتهيانِ إلى وجهِ اللّٰه الحقِّ، والحقّ محورُ الكائناتِ وقُطبهَا.

أيّ خلافٍ يمكنُ أن ينشأ بين ساجدين خاشِعينِ يرتفعانِ بالروحِ إلى الدائرةِ التي تضمَحلُّ فيها أهواءُ الإنسانِ وسفاسِفُ الحياةِ، بل أيّ مُوحّدٍ يشركُ بوحدةِ الإنسانيّةِ دونَ أن يُصبحَ مُشركًا باللّٰه نفسهِ.

إنَّ أتباعَ الأديانِ المختلفةِ في مذاهبِهَا على الأرضِ كالواقفينَ عند قاعِدَةِ الهرمِ تتنكّرُ الفئةُ الماثلةُ لنظرِ الفئةِ المُقابلةِ لها على بُعدِ المجالِ، ومن نهضَ بنفسهِ من الفئتينِ سالكًا مذهبهُ بالاعتلاءِ إلى الذروةِ لابدّ لهُ أن يلتقي على نقطةِ موقف واحد ومن يرتقي ارتقاءهُ من الجهةِ المُقابلةِ.

إنّ الأرواحَ المُتثاقلةَ وحدَهَا تتناكرُ في دِينهَا، لأنّها رَازِحةٌ لا تريدُ نفضَ الترابِ

عنها فهي تنظرُ إلى الذروةِ من أعماقِ موقفِهَا وتظنُّ أنّها بلغت الأوجَ الأعلى فكأنّها في وهمِهَا تريدُ استنزالَ اللّه إلى شركها بدلاً من الاعتلاءِ طلبًا للوحدَةِ فيهِ.

أبى اللّه أن يكون ما أنزل من وحي للناسِ مصدرًا لشقاءِ الناسِ، ولكنّ الأديانَ لم تَسلم في تنظيمها للحياةِ من شوائبِ المدنيّاتِ التي أرادت إصلاحها، فإنّ تلك المدنيّات لم تنقرض دون أن تترك للمجتمعِ ميراثًا ثقيلاً من تُرّهاتِهَا .

إنّ الإنسان شديدُ التعلُّقِ بماضيهِ من حيثُ مذهبِ حياتهِ، فإذا هان على العقلِ أن ينتقلَ في اعتقاداتهِ من ضلالةٍ إلى حقٍّ فإنّ تحويرَ الحياةِ وفقًا للنزعاتِ الجديدةِ لمن أصعبِ الأمورِ. إذا كان موسى قد تمكّن من أن يهدي النّاس إلى عقيدةٍ جديدةٍ من التوحيدِ دفعت بهم إلى احتمالِ الاضطهادِ ومُواجهةِ الموتِ، فإنّ هؤلاءِ النّاسِ أرغموا عقيدتهُم في حياتِهم، فأقامُوا في صحراءِ تيههم العجل الذهبيّ الذي كان خيالهُ لم يزل سائدًا على غرائزِهِم. وإذا كان عيسى قد حرّر الروحَ من قيُودِ الطقوسِ، وجعلَ الإنسانَ كاهنًا لنفسهِ في هيكلٍ حَدّهُ الآفاقُ وسقفهُ السماءُ، وإذا كان قد وضعَ المرأةَ في مقامٍ من الصيانةِ اعتبر فيه النظرَ المنحرفَ إليها دنسًا، فإنّ المدنيّات التي أراد إصلاحها ألصقت بأتباعهِ في حياتِهم ما لا يصحُّ معهم وصفُ تلك الحياةِ بالمدنيّةِ العيسويّةِ.

وإذا كان محمّد قد قدّس حياة الفردِ بالجهادِ الأكبرِ، ودعى إلى سيادةِ العقلِ على النقلِ، وتبديلِ الأحكامِ بتبدُّلِ الأزمانِ، وحرّر المرأةَ من ذُلِّ الجاهليّةِ، فإنّ حياةَ أتباعهِ الاجتماعيّة لم تزل تشوبُهَا ضلالاتُ المدنيّاتِ التي أراد إصلاحها فاستبقت تلك الحياةُ على كثيرٍ من مفسداتِ الجاهليّةِ والفرسِ واليونانِ ما لا يصحُّ معهُ وصفُ تلك الحياةِ بالمدنيّةِ الإسلاميّةِ. وإن يشك الشرقُ اليومَ تبلبلَ أحوالهِ الاجتماعيّةِ طالبًا إصلاحها فما كان شاكيًا أديانهُ، وما يطمحُ مفكّرُوهُ إلى تناولِ الكتبِ المقدّسةِ بنقدٍ أو تعديلٍ، فإنّ ما فسدَ فينا ليس من هذه الكتبِ، بل ممّا حبكتهُ كلّ فئةٍ منّا حولَ كتابِهَا من بدعٍ في الحياةِ تناقضُ مبدأ الحياةِ نفسهِ.

فليكس فارس، **رسالةُ المنبرِ إلى الشرقِ العربيِّ**،
مطبعةُ المستقبلِ، مصر، (د.ت)، ص ص ٢٨–٣٠

– ١١ –
الوحدةُ السوريّةُ ومخاوفُ اللبنانِيين

يتخوّفُ اللبنانيّونَ من الانضمامِ إلى سُوريا لأنّهُم يعتقدونَ أنّ بالانضمامِ تُسلبُ أوطانهُم وامتيازاتهُم وحقوقهُم ويصبحونَ عبيدًا لشعبٍ آخرَ ومُستعمرةً لدولةٍ أجنبيّةٍ، وقد كثرت مخاوِفهُم إلى حدٍّ صارُوا معهُ ينظرونَ إلى سوريا نظرهُم إلى غولةٍ تريدُ ابتلاعهُم أو وحشٍ يريدُ افتراسَهُم.

لا نعلم ما الداعي لهذه المخاوفِ والأوهامِ وما السببُ الذي يحملُ اللّبنانيينَ على الاستقلالِ عن سوريا فإذا كان ذلك السببُ هو تجنّبُ المذابحِ التي تحدثُ بسببِ التعصُّبِ الدينيِّ فإنّهُم بالانقسامِ يزيدُونَ تلك النارَ استعارًا ولهيبها اندلاعًا من حيثُ يظنّونَ أنّهُم يُخمدُونهَا. وإذا كانت الأسبابُ غير ما ذكرتُ فإنّني لا أعلمُ أنّ هناكَ أسبابًا سياسيّةً أو غيرَ سياسيّةٍ تدعُو إلى هذا الانفصالِ وإذا كان يظنُّ اللبنانيُّونَ أنّ باتّحادِهِم مع سُوريا يتّسعُ وطنهُم ولا تعودُ حقوقهُم مُنحصرةً في لبنان فقط بل تكونُ حُرّيتهُم ووطنهُم كلّ سوريا من ترعةِ السويس حتى برِّ الأناضولِ، ومن الباديةِ إلى البحرِ المتوسّطِ يُؤلّفونَ دولةً عظيمةً ذات شأنٍ وقوّةٍ ينظرُ إليها العالمُ بعينِ الاعتبارِ(...).

ما هي الأسبابُ التي دعت اللبنانيينَ لطلبِ الاستقلالِ عن سوريا؟ أليسَ اللبنانيُّونَ والسوريُّونَ شعبًا واحدًا؟

لو علم اللبنانيُّون عواقبَ تشبّثهِم بالانفصالِ عن سوريّا والحالةَ التي سيصلونَ إليها بفضلِ عنايةِ فرنسا لما أبدُوا ذلك التشبّثَ مُطلقًا، غيرَ أنّهُم تسرّعُوا في الأمرِ حاسّينَ أنّ استقلالهُم تحتَ عنايةِ فرنسا يكون أفضلَ لهم من استقلالِهِم التامِّ المطلقِ مع

إخوانِهِم السوريين وأن يكونَ لبنان وحدهُ وطنًا لهُم أحسنَ من أن يكونَ لبنان وسوريا معًا.

كيف يقبلُ اللبنانيُّونَ أن يكونَ لهم قسمٌ محدودٌ من الأراضي السوريّةِ يعيشُونَ فيهِ مع أنّهُم سوريُّونَ ووطنهُم سوريا بأجمعها ولهم فيها من الحقوقِ ما لإخوانِهِم السوريينَ هذا شيءٌ تحارُ فيهِ العقولُ لأنّهُ لا توجدُ أسبابٌ تقضي على اللبنانيينَ بذلك والظاهرُ أنّهُم يريدُونَ هذا الانقسامَ لمجرّدِ أنّهُم يريدونهُ فقط.

لا شكّ بأنّ اللبنانيُّونَ مُخطئُونَ باستقلالهِم عن سوريا ولكنّ تبعةَ هذا الخطأ لا يجبُ أن تقع على جميعِ اللبنانيينَ بل على نوّابهِم وقادةِ الرأيِ الذينَ لا ينظرُونَ إلاّ إلى ما يعودُ عليهِم بالنفعِ الشخصيِّ ولو أدّى ذلك إلى هلاكِ اللبنانيينَ بأسرِهِم.

ولكن ممّن يريدُ اللبنانيُونَ أن يتحرّرُوا ولماذا يريدُونَ أن يستقلُّوا عن سوريا؟ هل هم شعبٌ والسوريُّون شعبٌ آخر لا يريدونَ أن يستعبدُوا لهُ أم ماذا؟ أليسُوا هم والسوريُّونَ شعبًا واحدًا؟ إنّني لستُ من الذينَ ينكرونَ جدارةَ لبنان بالاستقلالِ ولكنّني أرى أن يكونَ لبنان وسوريا دولةً واحدةً هو الأجدرُ، إذ هما شعبٌ واحدٌ في بلادٍ واحدةٍ غير قابلةٍ للتجزئةِ.

أنطون سعادة، **المجموعةُ الكاملةُ**،
ج١، ط١، بيروت، ١٩٨٠، ص ٢٨–٢٩

– ١٢ –
العبودِيّـة

لقد اتّفقُوا على أنّ العبوديّةَ كانت وانقضت. وأظنّني كتبتُ منذُ هنيهةٍ أنّ عصرنَا يفخرُ بإلغاءِ مُتاجرةِ الإنسانِ بالإنسانِ. وقد استجمعتُ فكري للمرّة الأخيرةِ قبل أن أُلقي بالقلمِ جانبًا فتململت في حافظتي جميعُ معاني الأسى ورأيت أشباحَ الذلِّ متجمهرةً في خيالي. كشّرت عن أنيابها تتهدّدني ومدّت بمخالبها نحوي لتفترسني. جيشٌ عرمرمٌ من أرواحِ العبوديّةِ والرقِّ أخذ يُصفّقُ بأجنحتهِ السوداءِ صارخًا«نحنُ أحياءٌ نتألّمُ فكيفَ تذكرِينَ الموتَى وتنسيننا»؟ فدنوتُ من جماعةٍ وقلتُ: «من أنتُم»؟ فصاحُوا: «نحنُ نزلاء الليماناتِ وضحايا الأشغالِ الشاقّةِ. حجار الصوانِ تحني ظهورَنَا وأزيزُ السياطِ يُمزّقُ أجسامنَا (...).

وتحوّلت إلى جهةٍ أخرى، وإلى أخرى وإلى أخرى، وأنّ توجّهتُ لاقيتُ أقوامًا ينبعثُ من صدُورِهَا التظلّمُ والعويلُ وتُخيّمُ فوقها الأجنحةُ السوداءُ. رجالٌ ونساءٌ، شيوخٌ وأطفالٌ، مُثرَونَ ومُعدَمونَ، عبيدُ الوِراثةِ، وعبيدُ العاهاتِ، وعبيدُ الأمراضِ، وعبيدُ الجهلِ، وعبيدُ الأوهامِ، وعبيدُ الطمعِ، وعبيدُ الحاجَةِ، وعبيدُ الحياءِ الإنسانيِّ، وعبيدُ الغُرورِ، وعبيدُ الكذبِ، وعبيدُ الحسدِ، وعبيدُ الأهلِ، وعبيدُ الأبناءِ، وعبيدُ الغُرباءِ يزحفُونَ جميعًا من كلِّ ناحيةٍ كالجحافلِ الجرّارةِ وهديرُ شكواهُم كهديرِ العُبابِ المتلاطمِ. فصرختُ جزعًا: «من أنتُم، من أنتُم»؟ والعبيدُ، جميعُ العبيدِ، عبيدُ الماضي والحاضرِ والمستقبلِ، أجابُوا كجوقٍ رهيبٍ: «نحنُ العبوديّةَ الدائمةَ»! قلتُ: «كلاَّ، كلاَّ! لقد أُلغيت العبوديّةُ وأنتُم أحرارٌ.ارفعُوا أيديكُم لا سلاسلَ فيها، حرّكُوا أقدامكُم لا قيودَ تُثقلهَا!» فقالُوا: «السلاسلُ والقيودُ أقلّ رموزِ العبوديّةِ هولاً، القيودُ

في دمائنَا وأهلنَا وأوطاننَا. القيودُ في بشريّتنا»فصرختُ بملءِ صوتي« أقولُ لكُم أنتُم أحرارٌ ولا عبوديّةَ في القرنِ العشرين! «فقالُوا»: إذا مُحيت من العبُوديّةِ صُورةٌ رُسمت أخرى، لأنّ أصلَ العبوديّةِ باقٍ على كرِّ الدهورِ. نحنُ العبوديّةَ الدّائمةَ، نحنُ أوديةَ الحياةِ المجوّفةِ عند أقدامِ الرواسِي».

مَي زيادة، **المُساواةُ**،
بيروت، ١٩٧٥، ص ص ٥٥–٥٧

— ١٢ —

لمريم العذراء — نغم نهوند — السلام عليكِ يا زنبق الثالوث . . .

المقدمة — بطالة

السـلام عـليـكِ يا زنبـقَ الثا لو ثِ البهي، السلا مُ عليـكِ

يا صور ةَ بها إسمه النقي . السلا مُ عليكِ يا ور دةً ز كية

أنتشرَ بها عَرفُ الصبا وا تِ الز كي (سلام)

السلا مُ عليكِ يا بتولا لا مثيلَ لها

يا مَن شاء مَلِكُ المجدِ أن يولَدَ منها و يُغذّى بلبنِها .

أحيي قلوبَنا يا أ مَّ الحيا ة و أسبغي علينا فيضَ النعم،

يا بتولا مملو ءة من نعمة

الأب بولس الأشقر، المزاميرُ ملحَّنةً،
المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، ١٩٣٨، ص ص ٣٢-٣٣

قائمةُ

المصادر والمراجع



المصادِرُ

أ) العربيّةُ

نزار **أباضة** وآخر،

إتمامُ الأعلامِ ذيلٌ لكتابِ «الأعلامِ» لخير الدين الزركلي، ط١، بيروت، دار صادر، ١٩٩٩

خير الله **اسطفان**،

– الخُلاصةُ النفيسةُ في تعريفِ الكاثوليكيِّ والكنيسةِ وقُصَارى الأجوبةِ الجليّةِ على الاعتراضاتِ البروتستنتيّة، نيويورك، مطبعةُ الهدى، ١٩٢٨

– سبيلُ الوصولِ إلى الأصولِ (أو الفصولُ البيّناتُ في أصولِ الكائناتِ)، نيويورك، مطبعةُ جريدةِ الشعب، ١٩٢٦

– اللمعةُ الوضيّةُ في ديانةِ الإنسانِ الطبيعيّة، جبيل، لبنان، مطبعةُ دير سيّدة المعُونات، ١٩٢٩

الأب بولس **الأشقر**،

– الألحانُ السريانيّةُ المارونيّة، جونيه، مطبعةُ المرسلين اللبنانيين، ١٩٣٩

– مبادئٌ موسيقيّةٌ غربيّةٌ وشرقيّة، بيروت، ١٩٢٥

– **المزاميرُ مُلحّنة**، بيروت، المطبعةُ الكاثوليكيّة، ١٩٣٨

– اللذةُ الحقيقيّةُ في الترانيمِ الروحية، بيروت، مطابعُ قوزما، ١٩٢٨

جورج **أنطونيوس**، يقظةُ العربِ (تاريخُ حركةِ العرب القوميّةِ)، ترجمة ناصر الدين الأسد وإحسان عبّاس، تقديم نبيه أمين فارس، ط٢، بيروت، دار العلم، ١٩٦٦

جرجي نقولا **باز**، النسائيات، سوريا، المطبعةُ العباسيّة، ١٩١٩

عبد الله **البُستاني**، البُستان، (معجمٌ لغوي)، ٢ج، بيروت، المطبعةُ الأمريكانيّة، ١٩٣٠

اسطفان فريحة **البشعلاني**،

– تاريخُ بشعلى وصليما، بيروت، مطبعةُ فاضل وجميل الدورة، ١٩٤٧

– لبنان ويوسف بك كرم، بيروت، مطبعةُ مكتبة صادر، ١٩٢٥

رفائيل **بطّي**،

– الأدبُ العصريُّ في العراقِ العربي، القاهرة، ١٩٢٣

– الصحافةُ في العراق، العراق، ١٩٥٥

أمير **بُقطر**، كيف نتعلّمُ لنعيشَ؟، ط ١، مصر، مطبعةُ المقتطف والمقطّم، ١٩٣٠

جبران خليل **جبران**،

– المجمُوعةُ الكاملةُ لِمؤلّفاتِ جبران العربيّة، تقديم ميخائيل نُعيمة، بيروت، دار صادر، ١٩٦٤

– المجموعةُ الكامِلةُ لمؤلّفاتِ جبران خليل جبران، بيروت، دار صادر، د.ت

منصور حنّا **جُرداق**،

– آراءٌ فلكيّةٌ حديثة، المطبعةُ الأدبيّة، بيروت، ١٩٣٩

– أصولُ علمِ الفلكِ الحديث، بيروت، المطبعةُ الأدبيّة، ١٩٣٠

– الجَبرُ الحديث، (٣ج)، بيروت، المطبعةُ الأمريكيّة، ١٩٢٧–١٩٢٩

– درجاتُ الحسابِ الحديثِ للمدارسِ الابتدائيّة، بيروت، المطبعةُ الأمريكيّة، ١٩٣٥

– العلومُ والدِّين، مجلّةُ «المشرقِ»، جوان ١٩٣٠

منصور حنّا **جُرداق**،

– القاموسُ الفلكيّ والأبراجُ وصور النجومِ وكوكباتِهَا وأسماؤها العربيّة، بيروت، المطبعةُ الأمريكيّة، ١٩٤٧
– مآثرُ العربِ في الرِّياضياتِ والفلك، بيروت، المطبعةُ الأمريكيّة، ١٩٣٧
– النظامُ الشمسيّ والشمسُ والقمرُ وأحدثُ الآراءِ الفلكيّةِ فيها، بيروت، المطبعة الأدبيّة، ١٩٢٢

أمين **الجميِّل**، علمُ الصِّحّة، بيروت، المطبعةُ الكاثوليكيّة، ١٩٢٧

فيليب **حتّي**،

– تاريخُ العرب، (مُطوّل)، ترجمةُ إلى العربيّة ادوار جرجي، ٢ج، ط٤، بيروت، دارالكشّاف، ١٩٦٥
– لبنان في التاريخ، منذُ أقدمِ العصورِ التاريخيّةِ إلى عصرنا الحاضر، ترجمةُ أنيس فريحة، مراجعةُ نقولا زيادة، ط. أنقليزيّة، لندن، دار ماكميلان، ١٩٥٧، ط.عربيّة، دار الثقافة بالاشتراكِ مع مؤسّسةِ فرانكلين، بيروت – نيويورك، ١٩٥٩

نقولا **حدّاد**، علمُ الاجتماع، ط١، مصر، ١٩٢٤، (ط٢، بيروت، دار الرائد العربي، ١٩٨٢)

قسطاكي **الحمصي**،

– منهلُ الورّادِ في علمِ الانتقاد، (٣ ج)، مصر، (١٩٠٧–١٩٣٥)
– مختارات، حلب، ١٩٣٩

ياقوت **الحموي**، معجمُ الأدباء، بيروت، دار المشرق، د.ت

بشارة **الخوري**،

شعرُ الأخطلِ الصغير، ط٢، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٨٢

بشارة **الخوري** (الرئيس)، حقائقُ لبنانيّة، تقديم أميل الخوري، منشورات أوراق لبنانيّة، ١٩٦٠

أسعد **داغر**، مُذكّراتي على هامشِ القضيّةِ العربيّة، القاهرة، د.ن، ١٩٥٨

يوسف أسعد **داغر**،

– الأصولُ العربيّة للدراساتِ اللبنانيّة، بيروت، منشُوراتُ الجامعةِ اللبنانيّة: قسم الدِّراسات التاريخيّة، توزيع المكتبة الشرقيّة، ١٩٧٢

– قاموسُ الصحافةِ اللبنانيّة ١٨٥٨–١٩٧٤، منشوراتُ الجامعةِ اللبنانيّة، قسمُ الدراساتِ الأدبيّة، بيروت، ١٩٧٨.

– مصادرُ الدراسةِ الأدبيّة، (٤ أجزاء)، (ج١)، لبنان المطبعةُ المخلصيّة، ط٢، ١٩٦١. (ج٢)، لبنان، منشوراتُ جمعيّةِ أهل القلم، ١٩٥٦. (ج٣+٤)، بيروت، منشوراتُ الجامعةِ اللبنانيّة، ١٩٧٢

– معجمُ المسرحيّاتِ العربيّة والمعرّبة، د.ن، د.ت

– يوسف أسعد داغر، مراحلُ حياتهِ وآثاره الفكريّة والأدبيّة، د.ن، د.ت

حليم **دمّوس**، قاموسُ العوام، د.ن، ١٩٢٤

أدمون **ربّاط** وآخرون، لبنان والبنيةُ الطائفيّة، ط١، بيروت، منشوراتُ دار الفنّ والأدب، ١٩٨٥

أسد **رستم**،

– الأصولُ العربيّة لتاريخِ سوريا في عهد محمد علي باشا، (٥ج)، بيروت، المطبعةُ الأمريكيّة، ١٩٣٠

– حروب إبراهيم باشا المصريِّ في سوريا والأناضول (١٨٣١–١٩٤٠)، (٢ج)، القاهرة، المطبعةُ السورية، ١٩٢٧

– بالاشتراك مع فؤاد البُستاني، لبنان في عهدِ الأمراءِ الشهابيين، المطبعةُ الكاثوليكيّة، بيروت، ١٩٣٣

– بالاشتراك مع فؤاد أفرام البُستاني، لبنان في عهدِ الأميرِ فخر الدين المعنّى الثاني، (٢ج)، بيروت، المطبعةُ الكاثوليكيّة، ١٩٣٦

أسد **رستم**،
– المحفوظاتُ الملكيّةِ المصريّة، (٤ ج)، بيروت، المطبعةُ الأمريكيّة، ١٩٤٠–١٩٤٣
– مُصطلحُ التأريخ، بيروت، المطبعةُ الأمريكانيّة، ١٩٣٩
– وثيقةُ الدزدار وقضيّةُ البُراق، بيروت، المطبعةُ الأمريكانيّة، ١٩٣١

أمين **الريحاني**،
– الأعمالُ الكاملة، تقديم وتحقيق أمين آلبرت الريحاني، ط١، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، ١٩٨٣
– التطرّفُ والإصلاح، ط٣، بيروت، دار الريحاني، ١٩٥٠
– رسائلُ أمين الريحاني، ط١، بيروت، دار الريحاني، ١٩٥٩
– الريحانيات، ط٢، بيروت، المطبعةُ العلميّة، ١٩٢٣
– قلبُ لبنان، ط١، بيروت، المؤسّسة العربيّة، ١٩٨٠
– القوميّات، ط١، بيروت، دار الريحاني، ١٩٥٩
– ملوكُ العرب، ط٤، (٢ج)، بيروت، دار الريحاني، ١٩٥٩
– هُتافُ الأودية، ط١، بيروت، دار الريحاني للطباعة والنشر، ١٩٥٥

خير الدين **الزركلي**، الأعلام، ط١، (٨ ج)، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٦

قسطنطين **زُريق**، الوعيُ القومي، ط١، بيروت، د.ن، ١٩٣٩

حبيب **الزيّات**،
– خزائنُ الكتبِ في دمشق وضواحيها، (٤ ج)، مطبعةُ المعارف، الفُجالة مصر، د.ت.
– الخزانةُ الشرقيّة، المطبعةُ الكاثوليكيّة، بيروت، ١٩٨٢

مي **زيادة**،
– سوانحُ فتاة، القاهرة، مطبعةُ الهلال، ١٩٢٢
– المؤلّفاتُ الكاملة، جمع وتحقيق سلمى الحفّارالكزبري، مؤسّسة نوفل، ط١، بيروت، ١٩٨٢

مي **زيادة**،
– **المساواة**، بيروت، مؤسّسة نوفل، ١٩٧٥

يوسف إليان **سركيس**، جامعُ التّصانيفِ الحديثةِ التي طُبعت في البلادِ الشرقيّة والغربيّةِ والأمريكيّة، ٢ج، مصر، مطبعة سركيس، ١٩٩٣

– –– وأولاده، معجمُ المطبوعاتِ العربيّة والمعرّبة، مصر، مطبعةُ سركيس، ١٩٢٨

أنطون **سعادة**،
– الإسلامُ بين رسالتَيهِ المسيحيّةِ والمحمديّة، ط٣، بيروت، ١٩٥٨
– تعاليمُ وشروحٌ في العقيدةِ القوميّةِ الاجتماعيّة، سلسلةُ الأبحاثِ القوميّةِ الاجتماعيّة، ج ٨ + ج١٤، دمشق، ١٩٥٠
– المجموعةُ الكاملة، ط١، بيروت، ١٩٨٠
– مختاراتُ سعادة، ط١، بيروت، دار فكر للأبحاثِ والنشر، ١٩٩٢
– نشوءُ الأمم، ط١، دمشق، دار طلاس، ١٩٨٦

يوسف **السودا**، حديثُ العميد، جريدة الراية، ١٩٢٦

ميشال **شبلي**، المحاماةُ علمٌ ودرسٌ وفن، بيروت، مطبعةُ صادر، ١٩٥٩

الأب يوسف **الشمّاس**، المُوجز (في تاريخِ الرّومِ الملكيين)، عرّبه عن الايطاليّة، المجلّة المخلصيّة، ١٩٣٨

صدّيق **شيبوب**، القوميّة العربيّة، د.ن، د.ت

الأب لويس **شيخو**،
– تاريخُ الآدابِ العربيّةِ في الرّبع الأوّل من القرنِ العشرين، بيروت، مطبعةُ الآباء البولسيين، ١٩٢٦
– حقوقُ العاميّةِ بإزاء اللغةِ الفصيحة، بيروت، المطبعةُ الكاثوليكيّة، ١٩٢٥
– المخطوطاتُ العربيّة لكتبةِ النصرانيّة، بيروت، مطبعةُ الآباء اليسوعيين، ١٩٢٤

توفيق **الصبّاغ**، تعليمُ الفنونِ في العُودِ والنوتةِ الافرنجيّةِ والأنغامِ والقانون، دمشق، مطبعةُ بابيل إخوان، ١٩٣٢

فؤاد **صروف**،

– أساطينُ العلمِ الحديث، مطبعةُ المقتطف، ١٩٣٣
– آفاقُ العلمِ الحديث، مصر، دار المقتطف، ١٩٣٩
– فتوحاتُ العلمِ الحديث، مصر، دار المقتطف، ١٩٣٩
– يعقوب صروف العالمُ والإنسان، ط١، بيروت دار العلم للملايين، ١٩٦٠.

يعقوب **صروف**، بسائطُ علمِ الفلك، مطبعةُ المقتطف، ١٩٣٣

فتح الله **الصقّال**، من ذكرياتِي في المحاماةِ في مصر وسوريا، (٢ج)، حلب، مطبعةُ دار الضاد، ١٩٦٠

جورج **صيدح**، أدبُنَا وأدباؤُنا في المهاجرِ الأمريكيّة، ط٣، بيروت، منشوراتُ دار العلم للملايين، د.ت

جورج **صوايا**، المناهجُ الطبيّةُ لاتّقاءِ الأمراضِ الافرنجيّة، ط٢، (٢ج)، وانس أيرس، الأرجنتين، ١٩٢٣

جبر **ضومط**،

– فلسفةُ اللغةِ العربيّةِ وتطوّرِها، مطبعةُ المقطّم والمقتطف، ١٩٢٩
– الخواطرُ العراب في النحو والإعراب، ط٣، بيروت، المطبعةُ الأدبيّة، ١٩٢٨

فيليب دي **طرازي**، تاريخُ الصحافةِ العربيّة، (٤ أجزاء)، ج١+٢، بيروت، المطبعةُ الأدبيّة، ١٩١٣. ج٣، بيروت، المطبعةُ الأدبيّة، ١٩١٤. ج٤، بيروت، المطبعةُ الأمريكانيّة، ١٩٣٣

بولس **عبّود**،

- دستورُ القضاء، جونيه، لبنان، مطبعةُ المرسلين اللبنانيين، ١٩٣٠
- ضياءُ القضاءِ بالتقاريرِ القانونيّة، جونيه، لبنان، مطبعةُ المرسلين اللبنانيين، ١٩٣٠

مارون **عبّود**،

- مجدِّدونَ ومجترُّون، ط٤، بيروت، دارُ الثقافةِ ودار مارون عبّود، ١٩٦٨
- المجموعةُ الكاملة، ط٢، بيروت، دار مارون عبّود، دارُ الثقافة، ١٩٨٣

ماريّ **عجمي**، دوحةُ الذكرى، تقديم عفيفة صعب، دمشق، وزارة الثقافة والسيّاحة، ١٩٦٩

الأب يوسف **علوان**،

- التعليمُ المسيحيُّ الصغير، الإسكندرية، مطبعةُ موريس وشركاؤه، د.ت
- التعليم المسيحيُّ الكبير للمدارسِ الشرقيّة، ط٢، د.ن، د.ت
- مختصرُ التعليم المسيحيِّ للمدارسِ الشرقيّة، ط٤، بيروت، المطبعةُ الكاثوليكيّة، ١٩٢٧

الأب نعمة الله **العنداري**، تاريخُ اللغةِ العربيّة، جونيه، لبنان، مطبعةُ المرسلين اللبنانيين، ١٩٢٩

جرجس فيلوثاوس **عوض**،

- القِبط، القاهرة، المطبعةُ المصريّة الأهليّة الحديثة، ١٩٣٢
- عثرةُ الكنيسةِ القبطيّةِ في القرنِ العشرين، القاهرة، المطبعةُ المصريّةُ الأهليّةُ الحديثة، ١٩٣٠

الخوري بطرس **غالب**، صديقةٌ ومحامية، بيروت، المطبعةُ الكاثوليكيّة، ١٩٢٤

عبد الله **غانم**، العندليب، ط١، بيروت، ١٩٣٩

فؤاد طانيوس **غصن**،

– آدابُ الطبِّ وحياةِ الطبيب، بيروت، ١٩٣٣
– الرحلةُ العِلميّةُ إلى العواصمِ الشرقيّةِ والغربيّة، بيروت، ١٩٣٠
– الطبُّ الشرعيُّ وعلمُ السموم، بيروت، ١٩٣٨
– معجمُ توحيدِ ترجمةِ مُصطلحاتِ التشريح إلى اللغةِ العربيّة، بيروت، ١٩٢٨
– معجمُ توحيدِ مصطلحاتِ الأمراض، بيروت، ١٩٢٨

الخوري مارون **غصن**، حياةُ اللغاتِ وموتِها، اللغةُ العاميّة، بيروت، المطبعةُ الكاثوليكيّة، ١٩٢٥

فليكس **فارس**، رسالةُ المنبرِ إلى الشرق العربي، مصر، مطبعةُ المستقبل، د.ت

عمر رضا **كحالة**، معجمُ المؤلِّفين، تراجمُ مُصنِّفي الكتبِ العربيّة، بيروت، مكتبةُ المثنّى، د.ت.

كرم ملحم **كرم**، مناهلُ الأدبِ العربي، بيروت، مكتبةُ صادر، د.ت

نعمة الله أبي **كرم**، قانونُ أصولِ المحاكماتِ الكنسيّة، نشرهُ الأب مارون أبي كرم، بيروت، ١٩٥٩

أنستاس **ماريّ** الكرمليّ، نشوءُ اللغةِ العربيّةِ ونموّها واكتهالها، الفُجالة، المطبعةُ العصريّة، ١٩٣٨

قسطنطين بن **جرجس** المخلّصي،

– تاريخُ طائفةُ الرومِ الملكيّةِ والرهبانيّةِ المُخلّصيّة، (٢ج)، مطبعةُ دير المُخلّص، ١٩٣٨ – ١٩٤٥
– محاضرةٌ في تاريخِ طائفةِ الرومِ الكاثوليك، حريصا، مطبعةُ القدّيس بولس، ١٩٣٠

متري **المُر**، الأسبوعُ المقدّس، بيروت، ١٩٢٥

ادوار **مرقص**،

– الأدبُ العربيُّ ما لهُ وما عليه، اللاذقيّة، المطبعةُ التجاريّة، ١٩٣٩
– فنُّ التعريبِ عن اللغةِ الفرنسويّة، اللاذقيّة، مطبعةُ كومين، د.ت

الأب أوغسطين **مرمرجي**، المُعجميّةُ العربيّة، القدس، مطبعة الآباء الفرنسيس، ١٩٣٧

خليل **مطران**، ديوانُ الخليل، ط٣، بيروت، دارُ الكتابِ العربي، ١٩٦٧

عيسى اسكندر **المعلوف**، الأخبارُ المرويّةُ في تاريخِ الأسرِ الشرقيّة، دمشق، مطبعةُ البطريركيّة، الأرثوذكسيّة، ١٩٢٤

أنيس **المقدسي**،

– الاتّجاهاتُ الأدبيّةُ في العالمِ العربيِّ الحديث، ط١، د.ن، د.ت
– تطوّرُ الأساليبِ النثريّةِ في الأدبِ العربي، ط٧، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٢
– الدولُ العربيّةُ وآدابُها، ط٦، بيروت، المطبعةُ الأمريكانيّة، ١٩٣٩
– الفنونُ الأدبيّةُ وأعلامُها في النهضةِ العربيّةِ الحديثة، بيروت، ١٩٧٨

إبراهيم **المُنذر**، حديثُ نائب، بيروت، منشوراتُ مكتب الدراسات العلميّة، ١٩٧٥

ابن **منظور**، لسانُ العرب، ط٣، بيروت، دار صادر، ١٩٩٤

سلامة **موسى**،

– الأدبُ والحياة، القاهرة، دار النّشر، ١٩٥٦
– الأدبُ للشعب، القاهرة، دار سلامة موسى للنشر والتوزيع، د.ت
– تربيةُ سلامة موسى، القاهرة، ١٩٦٢

سلامة **موسى**،

– الصحافةُ... حرفةٌ ورسالة، القاهرة، دار سلامة موسى للنشر والتوزيع، ١٩٦٣

أمين **نخلة**، معنّى رشيد نخلة، بيروت، مطبعة الكشّاف، ١٩٤٥

ميخائيل **نعيمة**،

– جبران خليل جبران، مؤسّسة نوفل، ط٦، بيروت، ١٩٧١

– الغِربال، المطبعةُ العصريّة، القاهرة، ١٩٢٥.

– همسُ الجفون، مؤسّسة نوفل، ١٩٨١.

ب) الأعجميّةُ

George ANTONIUS, *The Arab Awakening: the story of the Arab National Movement*, London : Macmillan, 1993.

Edward ATTIYYA, *The Arabs*, Librairie du Liban, First published, Beyrouth, 1955.

BROCKELMANN (K.), *Geschichte der Arabischen Literatur*, Leiden, 1938.

Louis CHEIKO, *L'arabe dialectal peut-il remplacer l'arabe littéraire, critique d'un nouvel ouvrage de l'abbé M. Ghoson*, tiré de la revue Al Machriq, imprimerie catholique, Beyrouth, 1925.

Youssef Assâad DAGHER,

- *L'Orient dans la littérature française d'après-guerre (1918-1932)*, Beyrouth, Imp, Angélil, 1937.
- *Technique des analyses documentaires et l'index scientifique des livres et des périodiques dans les pays arabes*, XXX, UNESCO, LBA/Sem 8/ A- Paris.

Encyclopédie de l'Islam, 9T , Leiden, Paris, E. J. Bill/ G-P, Maisonneuve, 2ème éd. 1960-1998.

Encyclopoedia Universalis, Paris, 1968

Géorge GRAF, *Gechichte der christlichen Arabischen literatur*, Città del vaticano, 1949, Edzione Anastatica, 1959.

Philippe HATTI,
- *History of the arabs from Earliest times to the present*, London, Macmillan, 1937
- *Descriptive catalog of The Garrett Collection of arabic manuscripts in the Princetion University Library*, Princeton university, press, 1938.
- *The arabs, a Schort History*, Princeton University, Press, 1943.

Edmond RABBATH,
- *Unité syrienne et devenir arabe*, Paris, 1937.
- *La constitution Libanaise*, Beyrouth, publications de l'université Libanaise, 1982.

Asad RUSTUM,
- *The Struggle of Mehemet Ali Pasha with Sultan Mahmud II and some of its Geographical Aspects. Notes prepared for the International Geographical Congress of Cairo*, April, 1925.
- *The Royal Archives of Egypt and The Origins of the Egyptian Expeditions to Syria 1831-1841*, The American Press, Beyrouth, 1936.
- *The Royal Archives of Egypt and the disturbances in Palestine*, 1834, The American Press, Beyrouth; 1938.

المراجعُ

أ) العربيّة

عادل **إسماعيل**، السياسةُ الدوليّةُ في الشرق العربي، بيروت، دار النشر للسياسةِ والتاريخ، ١٩٧٠

ديك **أغناطيوس**، الشرقُ المسيحي، بيروت، المكتبة البولسيّة، د.ت.

روجر **أوين** وآخرون، الحياةُ الفكريّةُ في المشرقِ العربيِّ ١٨٩٠–١٩٣٩، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٨٣

عبد المحسن طه **بدر**، تطوّرُ الروايةِ العربيّةِ الحديثةِ في مصر (١٨٧٠–١٩٣٨)، ط٢، دار المعارف، مكتبة الدراسات الأدبيّة، ١٩٦٨.

سلوى **بالحاج** صالح العايب، المَسيحيّةُ العربيّةُ وتطوّراتها من نشأتِها إلى القرنِ الرابع هجري/العاشر الميلادي، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٧

جميل **جبر**، مي زيادة في حياتِها وأدبها، بيروت، المطبعةُ الكاثوليكيّة، ١٩٦٠

أحمد عبد المعطي **حجازي**، خليل مطران، ط٢، منشوراتُ دار الآداب، ١٩٧٩

محمد عبد الغني **حسن**، مي أديبةُ الشرقِ والعروبة، القاهرة، دار عالم الكتب، ١٩٦٣

طه **حسين**، مُستقبلُ الثقافةِ في مصر، القاهرة، دار المعارف، ١٩٣٨

ساطع أبو خلدون **الحصري**، الأعمالُ الكاملة، ط١، بيروت، مركز دراساتِ الوحدة العربيّة، ١٩٨٤

آلبرت **حوراني**، الفكرُ العربيّ في عصرِ النهضة، ترجمة كريم عزقول، بيروت، دار النهار، ١٩٦٨

جورج **خضر** وآخرون، المسيحيّةُ العربيّةُ والغرب، مؤسّسة الأبحاث العربيّة، ١٩٨٦

الأب سمير **خليل**، مدخلٌ إلى التراثِ العربي المسيحي القديم، مجلّة المسرّة، السنة ٦٧، عددا مارس-أفريل ٦٦٣-٦٦٤، ١٩٨١

سليم اليسوعي **دكّاش**، المسيحيّةُ والحداثةُ: الحوارُ في الغربِ والنزاعُ في الشرق، مجلّة المشرق، ع٢، ١٩٩٢

أسعد **دوراكفيتش**، نظريّةُ الإبداعِ المهجريّة، دمشق، ١٩٨٧

وديع **ديب**، الشعرُ العربيّ في المهجرِ الأمريكي، بيروت، دار ريحاني للطباعة والنشر، ١٩٥٥

بيار **روندو**، الطوائفُ في الدولةِ اللبنانيّة، ترجمة إلياس عبّود، دار الكتاب الحديث، ١٩٨٤

رياض نجيب **الريّس**، المسيحيّون والعروبة، ط٢، بيروت، ١٩٩١

أحمد حسن **الزيّات**، وحيُ الرسالةِ، ط٢، د.ن، د.ت

فكتور **سحاب**، من يحمي المسيحيين العرب، بيروت، دار الوحدة، ١٩٨٦

نادرة جميل **السرّاج**، شعراءُ الرابطةِ القلميّة، القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٦

جيروم **شاهين**،

- المسيحيّون العرب بين ألفيّتين، ط١، لبنان، دارُ مختارات، ٢٠٠١
- المسيحيّةُ والعلمانيّة، ط١، لبنان، دارُ مختارات، ٢٠٠١

هشام **شرّابي**، المثقفونَ العرب والغرب، عصر النّهضة، ط٢، بيروت، ١٩٧٨، (ط١، ١٩٧١)

عبد المجيد **الشرفي**،

– أنطون سعادة، نشوءُ الأممِ أو العلمُ في خدمةِ السياسة، مقدِّمات، الدار البيضاء، ع ٢٠، ٢٠٠٠

– الإسلامُ والحداثة، ط٣، تونس، دار الجنوب للنشر، ١٩٩٨

– العلمنةُ في المجتمعاتِ العربيّةِ الإسلاميّةِ الحديثة، مجلّة الفكر العربي المعاصر، ع٩٢–٩٣، ١٩٩١

ميشال **شيحا**، ابن رُشد بين فرح أنطون ومحمد عَبدُه، مجلّةُ الاجتهاد، ع٣٠، ١٩٩٦

أنيس **الصّائغ**، لبنان الطائفي، بيروت، دار الصراع الفكري، ١٩٥٥.

مسعود **ضاهر**، الجذور التاريخيّة للمسألةِ الطائفيّةِ اللبنانيّة، ط٢، بيروت، معهد الإنماء العربي، ١٩٨٤

كمال **عمران** وآخرون، الترجمةُ ونظريّاتُها، بيت الحكمة، تونس، مطبعةُ القلم، ١٩٨٩

نبيه أمين **فارس** وفؤاد **صروف**، الفكرُ العربيّ في مئةِ سنة، بحوثُ مؤتمرِ هيئةِ الدراساتِ العربيّةِ المنعقدِ في تشرين الثّاني ١٩٦٦، الجامعةُ الأمريكيّة، بيروت، منشوراتُ العيد المئوي، ١٩٦٧

هاني **فارس**، النزعاتُ الطائفيّةُ في تاريخِ لبنان الحديث، بيروت، الأهليّة للنشر والتوزيع، ١٩٨٠

جان **فونتان**، التمرُّدُ الديني عند جبران خليل جبران، مجلّة الفكر، ج١٦، ٢ نوفمبر ١٩٧٠

فتحي **القاسمي**، العلمانيّةُ في مؤلّفاتِ شبلي شميل وفرح أنطون وسلامة موسى،

رسالةُ بحث لنيل شهادةِ التعمّقِ في البحث، إشراف عبد المجيد الشرفي، كليّة الآداب منّوبة، ١٩٩١

فؤاد **القرقوري**، أهمّ مظاهرِ الرومنطيقيّةِ في الأدبِ العربيِّ الحديث، الدار العربيّة للكتاب، تونس، ١٩٨٨

حسن **القرواشي**،

– الفكرُ المسيحي الكاثوليكي في مواجهةِ الحداثةِ من المجمع الفاتيكاني الأوّل (١٨٦٩–١٨٧٠) إلى المجمع الفاتيكاني الثّاني (١٩٦٢–١٩٦٥)، ط١، السّلسلة ٨، المجلّد ١٢، تونس، كليّة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، مطبعةُ علامات، ٢٠٠٥

– مدخلٌ إلى تاريخِ المسيحيّة، ط١، تونس، المركز القومي البيداغوجي، ١٩٩٨

يوسف **قزماخوري**، الطائفيّةُ في لبنان من خلالِ مناقشاتِ مجلس النواب (١٩٢٣–١٩٨٧)، ط١، بيروت، دار الحمراء، ١٩٨٩

جورج شحاتة **قنواتي**، معجمٌ مُبوّبٌ للكتبِ العربيّةِ المسيحيّةِ المطبوعة، القاهرة، ١٩٦٠

محمد **قوبعة**، الرومنطيقيّةُ ومنابعُ الحداثةِ في الشعرِ العربي (الرابطةُ القلميّةُ أنمُوذجًا)، كليّة الآداب منّوبة، تونس، ٢٠٠٠

وجيه **كوثراني**، الاتّجاهاتُ الاجتماعيّةُ–السياسيّةُ في جبلِ لبنان والمَشرقِ العربي، ط٢، بيروت، معهد الإنماء العربي، ١٩٧٨

سامي **الكيّالي**، أمين الريحاني، القاهرة، دار مصر للطباعة، معهدُ الدراساتِ العربيّة، جامعةُ الدولِ العربيّة، ١٩٦٠

ستيفين همسلي **لونغريغ**، سوريا ولبنان تحتَ الانتدابِ الفرنسي، ط٧، بيروت، ١٩٨٢

رودريك **ماثيور** ومتّى **عقراوي**، التّربيةُ في الشرقِ الأوسطِ العربي، تعريب أمير بقطر، المطبعةُ العصريّة، د.ت.

طارق **متري** وآخرون، المسيحيّةُ عبر تاريخِها في المشرق، ط١، بيروت، ٢٠٠١

أديب **مروّة**، الصحافةُ العربيّة، نشأتُها وتطوّرها، ط١، بيروت، منشورات مكتبةِ الحياة، ١٩٦٠

جوزيف **مغيزل**،

– الإسلامُ والمسيحيّةُ العربيّةُ والقوميّةُ العربيّةُ والعلمانيّة، مجلّة المستقبل العربي، السنة ٣، ع٢٦، أفريل، ١٩٨١.

– العروبةُ والعلمانيّة، بيروت، دار النهار للنشر، ١٩٨٠

أحمد **مندور**، المسرح، دار المعارف، ١٩٦٤

محمد **مندور**،

– خليل مطران، القاهرة، دار نهضةِ مصر للطبع والنشر، د.ت

– النقدُ والنقادُ المعاصرُون، القاهرة، مطبعةُ نهضة مصر، د.ت

أندري **ميكال**، الأدبُ العربي، تعريب رفيق ونّاس والطيّب العشّاش وصالح حيزم، الشركةُ التونسيّة لفنون الرسم، ١٩٧٩

عيسى **الناعوري**، أدبُ المهجر، مكتبة الدراسات الأدبيّة، ط٣، مصر، دار المعارف، ١٩٧٧

محمد يوسف **نجم**،

– القصّةُ في الأدبِ العربي الحديث، بيروت، دار الثقافة، د.ت

– المسرحيّةُ في الأدبِ العربي الحديث، بيروت، دار الثّقافة، ١٩٦٧

ندوة **همبورغ**، «العلاقاتُ بين الحضارتَين العربيّةِ والأوروبيّةِ»، ألمانيا، ١٩٨٣، (بالعربيّة)

محمد الناصر **النفزاوي**، التيّاراتُ الفكريّةُ السياسيّةُ في السلطنةِ العثمانيّةِ (١٨٣٩-١٩١٨)، ط١، تونس، دار محمد علي الحامي وكليّة العلوم الإنسانية والاجتماعية، ٢٠٠١

رينيه **وستلبوخر**، تقاليدُ فرنسا في لبنان، ترجمةُ بولس عبّود، حريصا، لبنان، ١٩٢١

ميشال **يتيم** وديك **أغناطيوس**، تاريخُ الكنيسةِ الشرقيّةِ وأهمِّ أحداثِ الكنيسةِ الغربيّة، ط٣، منشورات المكتبةِ البولسيّة، ١٩٩١

ب) الأعجمية

Henri **Aboukhater**, Orientation idéologique de la presse arabe, revue rythme du monde, n°3, 1951.

Yadh Ben **Achour**, 'Ummah Islamique et droits des minorités, in Henri Pallard et Stamatios Tzitzis, (éd), Minorités, culture et droits Fondamentaux, Paris, l'Hamattan, 2001.

Alfred **Biedermann**, le Romantisme Européen, 2 T, Nouveaux classiques, Larousse, 1972.

Jean Michel **Billioud**, Histoire des Chrétiens d'Orient, Paris , (éd) l'Harmattan, 1995.

Jérôme **Chahine**, Les écrivains chrétiens de la nahda (1860-1920) soutenue à l'école pratique des Hautes études en sciences sociales de Paris le 3.10.1988.

Jean **Corbon**, L'Église des Arabes, Paris, Cerf, 1977

Youssef **Courbage** et Philippe **Fargues**, Chrétiens et juifs dans l'Islam arabe et Turc, Paris, Fayard 1992.

Kennenth-CRAGG, The Arab Christian, A history in the Middle East, Louiville, Kentucky, west minster John Knox Press, 1991.

C. Ernest DAWN, From ottmanism to Arabism: Essays on the origins of Arab Nationalism Urbana, III: University of Illinois, Press, 1973.

Elias Hana ELIAS, La presse Arabe, G-P, Maisonneuve et larose, 1993.

Antoine FATTAL, Le statut légal des non-muslmans en pays d'Islam, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1985.

Jean FONTAINE (père), La crise religieuse des écrivains Syro-Libanais chrétiens, de 1825 à 1940, Tunis , IBLA, 1996.

Afifa GHAITH, La pensée religieuse chez Gûbran Halïl Gûbran et Mihâîl Nuayma, Lyon. Univ. Thèse de doctorat d'État, 3 V, 1984.

Samir EID Giuseppe, Arabi christiani Arabi Musulmani, In Sieme verso il XX /secolo, Milano, NED, 1991.

T.R. GURR, Minorities at Risk, Washington, D.C. Institute of peace press, 1993.

M.F. GUYARD, La littérature comparée, coll. " que sais- je ? " presses universitaire de France, 1969.

William HADDAD, The Christian Arab Press, a case study of Michel chiha of Byrouth (le jour) The Moslem world, Lxv/2 Avril, 1975

Kamil HACHIMA, La production culturelle des chrétiens arabes aujourd'hui, expression d'identité dans la société musulmane. Proche Orient chrétien, N°47, 1997.

Rached HAMZAOUI,

- L'académie arabe de Damas et le problème de la modernisation de la langue arabe, Leiden, E.J.Brill, , 1965.
- L'académie de la langue arabe du Caire, pub. De l'univ. De Tunis, 1975.

Albert HOURANI,

- Arabic, thought in the liberal Age 1798 - 1939, London, oxford university press, 1961.

Albert HOURANI,
- Minorities in the Arab world, London, oxford university Press,1947.

Edward LANKESTER, The Advancement of science ,1890.

H. LEFEBVRE, Introduction à la modernité, Paris, 1962.

Claude LORIEUX, Chrétiens d'orient en terres d'Islam, Perrin, France , 2001.

Antoine MAKDISSI, Les chrétiens et la Renaissance arabe, Islamo-Christina, Roma, n°14, 1988 .

J. MELIA, Chez les chrétiens D'orient, Paris charpentiers, 1929

Paul NOUJAIM, La question du Liban: Étude du politique économique et de statistique descriptive, la Revue phénicienne, Août 1919.

Abbé George PICARD, Précis de doctrine catholique exposée suivant la méthode d'observation d'après les notes de l'abbé. H .de Tourville, Paris, Bloud et Gay, 1927.

Pierre RONDOT et autres , Les chrétiens du monde Arabe, Actes du colloque des CMA à Paris, septembre 1987, Paris, Maisonneuve, et larousse, 1989 .

Bernard SABELLA, The Emigration of Christian Arabs : Dimensions and causes of the phenomenon, in Pacini Andrea (éd),Christian community in the Arab Middle East, Oxford, Press, 1998.

Abdullatif TIBAWI, A modern history of Syria Including Lebanon And Palestine, London, Macmillan,1969.

Gérard TROUPEAU, Catalogue des manuscrits arabes : Manuscrites chrétiens, Paris, Bibliothèque Nationale, 1972.

Jean Pierre VALOGNES, Vie et mort des chrétiens d'orient , Paris Fayard, 1994.

Paul VANTIGHEM, Le Romantisme dans la littérature Européenne ;coll, Évolution de l'humanité Édition ALBIN Michel, France, 1969.

Antoine WESSELS, Arab and Christian!, Kok pharos, publishing House, 1995.

الدورياتُ

أ) العربيّةُ

جريدة «**البَشير**» أوت ١٩٢٣

مجلّة «**التربيةُ الحديثةُ**»، ع١، جانفي ١٩٢٨ + السنة ٣، ع٤، أفريل ١٩٣٠

الجريدةُ الرسميّةُ اللبنانيّة، (ع، ١٩٨٤) ١٩٢٦ + (ع ٢١٤٥) ١٩٢٨+ (ع ١) ١٩٣٠

مجلّةُ **الرسالة**، ع٨ + ٩ ، أوت– سبتمبر ١٩٥٠

مجلّةُ **الرسالةِ المُخلصيّة**، السّنة ١٢، ١٩٤٥

مجلّةُ **العُصبةِ الأندلسيّة**، السّنة ٣، ع٣، ساوباولو، ١٩٣٧

مجلّةُ «**لغةُ العربِ**»، المجلّداتُ السنويّةُ الأخِيرة، (١٩٢٦–١٩٣١)

مجلّةُ «**المباحثِ**»، ع. الأخير، ديسمبر ١٩٢٧

المجلّةُ الطبيّةُ العلميّة، – مج ١، ج١، مطبعةُ طباره، بيروت، أوت ١٩٢٣

– مج ١، ج٤، مطبعةُ طباره، بيروت، نوفمبر ١٩٢٣

– مج ١، المطبعةُ الأدبيّة، بيروت، مارس ١٩٢٤

مجلّةُ **الكرسي الرسولي**، ١٩٢٩

مجلّةُ **مجمعِ اللغةِ العربيّة**، القاهرة، مج ١، ١٩٣٢

مجلّةُ «**المَسرّةِ**»، السّنة ١٥، ع٤٤٣

مجلّةُ «المشرقِ»، ع مارس، ١٩٣١ + السنة ١٨، ع ٧٩٥
مجلّةُ «الهلالِ»، (مج ٣) ١٨٩٤ + (ع. فيفري) ١٩٣٠ + (السنة ١٨، ج٨)

ب) الأعجميّةُ

Codex Juris Canonici, 1919.
Islamo-Christiana, Roma, n° 14, 1988.

فهرس الأعلام(*)

(*) نثبت في هذا الفهرس الأعلام الذين ورد ذكرهم في المتن دون المذكورين في الإحالات، مرتّبين ترتيبًا ألفبائيًّا، دون اعتبار (الـ) التعريف و«ابن» و«أبو» و«آل».

– ص –

– ض –

– ط –

– ع –

المحتوى

صفحة

diales, non pas du point de vue d'une réflexion nationaliste qui, la plupart du temps, obéit à une démarche idéologique, mais d'un point de vue scientifique.

Notre recherche comporte une introduction, quatre chapitres et une conclusion.

Chapitre 1 : Personnalités chrétiennes arabes

Dans ce chapitre, nous avons choisi une liste de tout ce qui a pu être collecté concernant les chrétiens arabes célèbres, en nous appuyant sur des sources et des ouvrages biographiques. Nous les avons ensuite classés selon leurs domaines d'intérêt, en fonction de leurs ouvrages. Cela nous a conduit à émettre un ensemble de remarques et de déductions touchant leurs noms, leur formation et leur répartition géographique. Après quoi, nous avons étudié leur riche production intellectuelle : recueils poétiques, nouvelles, romans, ouvrages biographiques, dictionnaires, ouvrages historiques, encyclopédies, traités, mémoires, etc.

Nous signalons ces écrits, nous en indiquons les manuscrits, les éditions et la langue dans laquelle ils ont été composés.

Chapitre 2 : Intérêts spécifiques

Nous désignons sous ce terme les intérêts portés par un certain de personnalités chrétiennes arabes pour tel ou tel domaine : littérature, linguistique, sciences, presse, méthodes d'éducation et d'enseignement.

Chapitre 3 : Intérêts généraux

L'étude de l'intérêt porté par les chrétiens arabes à la littérature, aux sciences, à la langue, à la presse, et à la pédagogie, nous a conduit à mettre en relief un certain nombre d'axes d'intérêt : l'occident, la modernisation, la laïcité, le nationalisme, le confessionnalisme, l'engagement social.

Chapitre 4 : Problématiques et apports des chrétiens arabes

Cette étude des centres d'intérêt des personnalités arabes chrétiennes nous a conduit à relever certains problèmes qui montrent la richesse de la pensée de ces chrétiens arabes entre les deux guerres mondiales. Il est dès lors naturel qu'ils soient fiers de leur participation indéniable à la vie intellectuelle du monde arabe.

A travers la présente étude, nous avons donc essayé de consigner les principaux intérêts des chrétiens arabes, d'exprimer la problématique qui les a accompagnés, et d'en présenter les résultats. Parmi ceux-ci, signalons les nuances qui caractérisent leur façon de s'exprimer : certains le font franchement, d'autres avec modération, d'autres encore d'une manière équilibrée.

Nous sommes bien conscient que les œuvres de ces personnalités ici étudiées ne représentent que partiellement leurs intérêts, qu'elles ne sont qu'un faible écho de la réalité. Notre travail aboutit à des conclusions provisoires et ne prétend nullement à l'exhaustivité.

Tunis Le 17-04-2009

Khaled Hamrouni

PRÉFACE

Le christianisme arabe a suscité l'intérêt des musulmans dès l'aube de l'Islam. En effet, les conquérants ont rencontré des communautés chrétiennes présentes dans l'Orient arabe, rencontre qui a conduit à une cohabitation.

Donc, la présence de chrétiens arabes est très importante ; nous ne devons ni l'ignorer ni la négliger. Loin d'être une cause de peur, elle doit susciter une recherche approfondie à tous les niveaux, car rien n'empêche le musulman de connaître les autres religions !

Selon certains, cette présence est une erreur historique qu'il convient de corriger, c'est-à-dire que la présence de minorités chrétiennes constitue une erreur que corrigera leur conversion à l'Islam, car l'Islam est la religion des Arabes. Mais la question se pose : un croyant a-t-il le droit de juger un autre croyant ?

D'autres pensent que la solution consiste à séparer la religion de l'Etat, comme c'est le cas aux Etats-Unis, en Suisse, au Canada et ailleurs, où coexistent des communautés, des langues et des religions différentes, sans que cela empêche le fonctionnement d'un Etat uni et compact.

A ce propos, au cours de son histoire propre, parallèle à celle du christianisme en Orient et en Occident, le christianisme arabe a fait l'objet d'approches variées et parfois contradictoires. C'est dans ce contexte que s'inscrit notre recherche, rendue difficile par suite des questions épineuses dont voici les principales :

- Comment aborder un sujet aussi vaste ?
- Est- il possible d'apporter du nouveau dans ce domaine ?
- Et enfin, dans quelle mesure une recherche scientifique peut-elle se justifier dans une zone de démarcation entre deux religions, qui est déjà, par sa nature, sujette à des changements circonstanciels ?

Pour répondre à ces questions, il était nécessaire de clarifier la problématique du sujet et de poser des principes méthodologiques conformes à l'esprit de la recherche scientifique, qui exige rigueur et liberté d'expression, quitte à aller à contre courant.

Cela dit, la problématique de notre sujet est précise : **quelles sont les intérêts des chrétiens arabes entre les deux guerres mondiales ?**

Une question se pose ici : **pourquoi le choix de cette période ?** La réponse est la suivante: ~~parce que cette période a vu~~ :

- le passage des chrétiens arabes d'un statut de communautés religieuses (*milal*) à celui de minorités.
- le changement dans les relations Orient-Occident : ce dernier est devenu une force coloniale qui a utilisé les minorités religieuses pour asseoir et étendre son hégémonie.

Mais ici, un problème surgit : comment le chercheur peut-il prendre connaissance de tout les intérêts ? D'une part, en effet, la pression sociale de cette époque empêche nombre de points de vue de s'exprimer et, d'autre part, la production intellectuelle liée à ce sujet est si abondante qu'il est impossible de prétendre la maîtriser. C'est pourquoi nous avons été obligé de nous limiter à quelques exemples représentatifs de cette production…

Nous avons donc voulu étudier les intérêts des chrétiens arabes entre les deux guerres mon-

Volumes parus dans cette collection:

1. SAWĪRUS IBN AL-MUQAFFAᶜ, *The Lamp of Understanding*, By **Khalil SAMIR**, S.J., 1978.
2. *Le traité de l'Unité de* YAḤYĀ IBN ᶜADĪ (893-974), par **Khalil SAMIR**, S.J., 1980, XLII-308 pages.
3. THÉODORE ABUQURRA, *Traité de l'existence du Créateur et de la vraie religion*, par le P. **Ignace DICK**, 1982, LVI-298 pages.
4. *Traité* de PAUL DE BŪŠ *sur l'Unité et la Trinité, l'Incarnation et la vérité du christianisme*, par **Khalil SAMIR**, S.J., 1983, XLVI-320 pages.
5. (*bis*) LOUIS CHEIKHO, *Les savants arabes chrétiens en Islam* (622-1300), par le P. **Camille HÉCHAÏMÉ**, S.J., 2009, 2ème édition considérablement augmentée, XX+328 pages.
6. *Ḥawāšī (notes) d'Ibn al-Maḥrūma sur le «Tanqīḥ» d'Ibn Kammūna*, par Mgr **Habib BACHA**, 1984, CXIV-284 pages.
7. SULAIMĀN AL-ĠAZZĪ, *Introduction générale à ces œuvres*, par Mgr **Néophytos EDELBY**, 1984, XXXVII-276 pages.
8. SULAIMĀN AL-ĠAZZĪ, *al-Dīwān*, par Mgr **Néophytos EDELBY**, 1985, IX-458 pages.
9. SULAIMĀN AL-ĠAZZĪ, *Ecrits théologiques en prose*, par Mgr **Néophytos EDELBY**, 1986, VII-313 pages.
10. THÉODORE ABUQURRA, *Traité du culte des icônes*, par le P. **Ignace DICK**, 1986, XXVIII-272 pages.
11. LOUIS CHEIKHO, *Les vizirs et secrétaires arabes chrétiens en Islam (622-1517)*, par le P. **Camille HÉCHAÏMÉ**, S.J., 1987, XXXI-279 pages.

12/13. GABRIEL II IBN TURAYK, *Nomocanon*, par le P. **Antonios MINA**, 1993, XIV - 500 page + introduction française.

14/15/16. **Suheil QASHA**, *Chrétiens d'Iraq sous les Omeyyades*, 2005, p..

17/18. ÉLIE II, *Kitāb Ūṣūl al-dīn*, par le P. **Gianmaria GIANAZZA**, sdb. 2005, XXXI - 571 pages.

19/20. L'Évangéliaire arabe rimé de ᶜABDĪŠŪᶜ DE NISIBE († 1318), par P. **Sami EL-KHOURY**, 2006, pages.

21-22. Lebanese Christians' Points of Views on Muslim-Chistian Relations, par **Adnan MOKRANI**, 2009, 770 pages.

23. An Intellectual Biography an interview with F. Samir Khalil SAMIR, **Adnan MOKRANI**, 2010, 144 pages.

PATRIMOINE ARABE CHRÉTIEN

24

Textes et Études de Littérature Arabe Chrétienne Ancienne
sous la direction du **P. Samir Khalil SAMIR S.J.**

Les intérêts des Chrétiens arabes entre les deux guerres mondiales

Khaled HAMROUNI

Éditions du CEDRAC (USJ) - Beyrouth
Distribution Librairie St. Paul - Jounieh
2010

PATRIMOINE ARABE CHRÉTIEN

24

Textes et Études de Littérature Arabe Chrétienne Ancienne
sous la direction du **P. Samir Khalil Samir S.J.**

Les Intérêts des Chrétiens arabes entre les deux guerres mondiales

Khaled HAMROUNI

Éditions du CEDRAC (USJ) - Beyrouth
Distribution Librairie St. Paul - Jounieh
2010